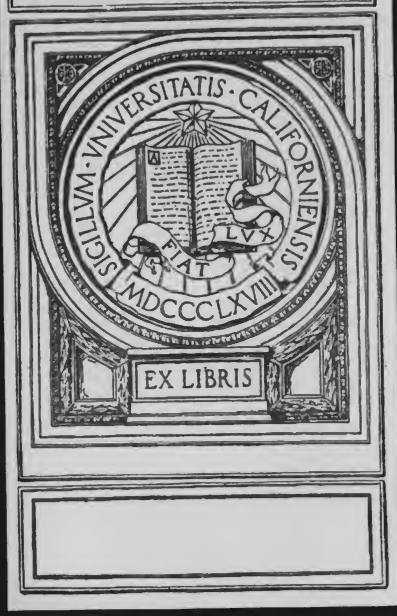
Die Lehre von der Apokatastasis, oder der endlichen ...

Otto Schrader


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Die Lehre

von der

Apokatastasis

oder der endlichen Beseligung Aller.

Ein dogmatischer Versuch zu ihrer Vertheidigung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie

der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät

der

Großherzoglich und Herzoglich Sächsischen Gesammt-Universität

Jena

vorgelegt von

Otto Schrader

aus Osterode, Kreis Halberstadt.

Tag der mündlichen Prüfung: Sonnabend 20. Oktober 1900.

Berlin 1901.

Druck von R. Boll, Berlin NW., Georgenstr. 23.

Genehmigt von der theologischen Fakultät auf Antrag des Herrn Prof. D. Wendt.

Jena, den 14. Januar 1901.

D. A. Hilgenfeld,
d. z. Dekan d. theol. Fakultät.

Meinem lieben

hochbetagten 85jährigen Vater

und

meiner lieben Mutter

in herzlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet vom

Verfasser.

Vorrede.

Indem ich meine vorliegende Arbeit dem Urtheil der wissenschaftlichen Welt unterbreite, drängt es mich, den Hochwürdigen Herren Professoren der Theologischen Fakultät der Universität Jena, Herrn Dekan Professor D. Dr. Hilgenfeld, Herrn Professor D. Dr. Nippold, Herrn Professor D. Dr. Wendt, Herrn Professor D. Dr. Siegfried, Herrn Professor D. Dr. Seyerlen meinen ehrfurchtsvollsten Dank auszusprechen und sie meiner aufrichtigsten Verehrung zu versichern, weil die Hochwürdigen Herren mir auf Grund dieser Dissertation und der mündlichen Prüfung am 20. Oktober 1900 die Würde eines Licentiaten der Theologie ertheilt haben. Ganz besonders Sr. Hochwürden Herrn Kirchenrath Professor D. Dr. Wendt schulde ich den innigsten Dank für das herzliche Wohlwollen, das er mir entgegengebracht, und für die reiche Förderung, die er mir hat angedeihen lassen.

Ich darf bekennen, daß die Frage der Apokatastasis mich schon seit dem Anfange meines theologischen Studiums lebhaft bewegt hat. Nachdem ich eingehend mich mit diesem Problem beschäftigt, habe ich den Versuch unternommen, die Lehre von der Apokatastasis oder der endlichen Beseligung Aller, die ja schon in Origenes einen begeisterten Anwalt gefunden hat, darzustellen und zu vertheidigen. Mein höchstes Ziel bei dieser Arbeit war, den Nachweis zu versuchen, daß der Gedanke der Apokatastasis durch unsre christliche Gottes-Idee gut begründet ist. Es ist auch wohl kein Zufall, daß seit dem Neuschöpfer

unserer wissenschaftlichen Theologie, Schleiermacher, die Lehre von der Apokatastasis viele unserer angesehensten Theologen zu ihren Vertretern zählt.

Wenn auch das wissenschaftliche Bestreben des nun vollendeten Jahrhunderts mehr darauf abzielt, die für unsre Zeit so wichtigen und entscheidenden ethisch-sozialen Probleme der Religion zu würdigen, so dürfte es doch nicht unangemessen sein, einmal die letzten, abschließenden Fragen unserer Glaubenslehre wissenschaftlich zu beleuchten, da ihre Beantwortung, soweit sie dem Menschen verstattet ist, auch religiös von hohem Werthe ist. Der weit fortgeschrittenen humanen Geistesrichtung unsrer Zeit entspricht überdies der Gedanke einer endlichen allgemeinen Erlösung aller Menschen gar wohl. Der höchste Lohn für meine Arbeit würde mir zu Theil, wenn es mir gelungen sein sollte, zur Lösung jener gewichtigen Frage ein Scherflein beizutragen.

Berlin, Sonnabend 2. Februar 1901.

Otto Schrader.

Inhalts-Verzeichniß.



Wenige Lehren haben in der christlichen Kirche so verschiedenartige Beurtheilung gefunden, wie die Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων. Zunächst sei die Bedeutung dieses Wortes erörtert, das in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Abgeleitet als Substantiv von dem Verbum ἀποκαθίστημι, welches „wieder in Stand setzen, wiederherstellen, wieder in seine alte Lage oder Ordnung setzen" bedeutet, ist ἀποκατάστασις das Zurückversetzen, Zurückführen in einen früheren Zustand, an seinen alten Ort, Wiedereinsetzung, Herstellung. In der Astronomie wird ἀποκατάστασις gebraucht im Sinne der Wiederkehr derselben Stellung der Gestirne. Die eigentliche religiöse Bedeutung des Wortes ist hiermit noch nicht gegeben, da diese ihm (abgesehen von Apostelgeschichte $3,_{21}$) erst seit Origenes beigelegt wird. Seitdem begegnet uns dies Wort häufig, und es ist bald ein Kunstausdruck der wissenschaftlichen Theologie geworden. Zumal als ἀποκατάστασις πάντων, als Wiederherstellung der Kreatur, vorzüglich der Menschen, in den Zustand seliger Gottesgemeinschaft, welche sie durch Eintritt der Sünde verloren haben. Hieraus ergiebt sich, daß die ἀποκατάστασις ein Lehrstück der Eschatologie ist, daß sie also nicht eigentlich Gegenstand unmittelbarer religiöser Erfahrung des frommen Gemüths ist, wie z. B. die Rechtfertigung durch den Glauben. Man möchte diejenigen Lehrpunkte, zu denen auch die Apokatastasis gehört, nach dem Vorgange von Schleiermacher und Alexander Schweizer prophetische Lehrstücke nennen.

Sie sind der Ausdruck des seiner erlebten Gottesgemeinschaft gewissen Geistes über die stetige Fortdauer dieser Gemeinschaft über die Schranken des irdischen Lebens hinaus. Zumal gilt dies von dem Gedanken der Apokatastasis, welche die Frage zu lösen versucht: Bleiben in alle Ewigkeit irgend welche

Menschen von dem religiösen Heil, welches sich als Leben und Seligkeit bestimmt, ausgeschlossen, oder tritt endlich für Alle eine Erlösung, eine Rückkehr zum Allschöpfer, zu Gott ein, daß sie in Ihm leben alle Zeit? Negativ ausgedrückt: Dauern die Höllenstrafen, denen die Verdammten nach ihrem Tode verfallen, ewig fort, oder erreichen sie schließlich — wenn auch in ferner Zeit — ihr Ende? Die Apokatastasis entscheidet sich für den letzteren Gedanken und bejaht eine Rückkehr aller Dinge, vorzüglich der Menschen, zu Gott.

Schon seit dem ersten Auftreten dieser Lehre in der Theologie hat sie die heftigste Anfeindung erfahren. Der Vorwurf wurde erhoben: Bei dieser Annahme giebt es keine göttliche Gerechtigkeit; denn das Endschicksal muß ein verschiedenes sein, nachdem ein Jeder gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse (2. Korinther $5,_{10}$). Andere wieder haben erklärt: Nur die Apokatastasis vollendet in Wahrheit das Gebäude des christlichen Glaubens. — Jedenfalls beweist uns der heftige, ja oft leidenschaftliche Streit um die Apokatastasis, daß diese Frage zu den wichtigsten für unsre religiöse Erkenntniß gehört. Dies ist auch sehr erklärlich; denn je und je richtet sich der Blick des denkenden Christen auf das Jenseits, das Vollendungsziel seines Strebens.

Das dogmatisch festgelegte Endergebniß all' dieser Streitigkeiten besteht allerdings in der Verwerfung der Apokatastasis, wie sie im Grundbekenntniß der evangelischen Kirche, der Augsburger Konfession, Art. 17, De Christi Reditu ad Judicium, ausgesprochen ist: Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. — Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. — Bleibt es mit dieser Entscheidung bei der Ewigkeit der Höllenstrafen, bleibt unabänderlich das Wort Dantes in der Divina commedia bestehen, welcher beim Betreten der Hölle ausruft: „Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren", — oder leuchtet noch ein Strahl himmlischen Lichtes in diese furchtbare Finsterniß, wirkt auch

hier noch die Segensmacht der allumfassenden göttlichen Liebe? — Es sei darum unsre Aufgabe, die Lehre von der Apokatastasis dogmatisch zu untersuchen und zu vertheidigen.

Entsprechend dem evangelischen Standpunkte wollen wir, bevor wir die Apokatastasis dogmatisch untersuchen, uns die Frage vorlegen: Was lehrt die Heilige Schrift über unser Thema? — Für unsre Aufgabe ist es aber nur geboten, die Lehre des Neuen Testaments von der Apokatastasis darzulegen, vom Alten Testament dürfen wir hier absehen. Denn das Alte Testament lehrt, wie wohl allgemein zugestanden ist, an keiner Stelle eine ἀποκατάστασις πάντων. Obwohl es geschichtlich von hohem Interesse ist, zu sehen, wie aus der in alter Zeit dunkeln und unbestimmten Vorstellung von einem Schattenleben in der Scheol etwa zur Zeit des Exils der Gedanke jenseitiger Vergeltung sich herausbildet, wie der Vergeltungszustand klarer erkannt wird, bis im Daniel die bestimmte Lehre einer doppelten Auferstehung, zum Leben oder zur Qual, uns entgegentritt, so dürfen wir für unsern Zweck diese Ausführungen übergehen. Der Gedanke des Aufhörens jenseitiger Strafen liegt im Alten Testament nicht vor; sondern, wo von jenseitiger Vergeltung gesprochen wird, erscheint sie als unbedingte und ewige.

Es dürfte daher wohl keinem Bedenken begegnen, wenn wir sofort die Lehren der einzelnen Neutestamentlichen Schriften über unsern Gegenstand behandelten. Weil aber gerade in den Fragen des jenseitigen Vergeltungszustandes das Neue Testament fast immer auf Anschauungen des Alten zurückweist, so dürfte es nicht unangemessen sein, wenn wir zuvor zwei Schriften der vorchristlichen Religions-Entwicklung berücksichtigen, in welchen gewissermaßen der Ertrag der alttestamentlichen Jenseits-Erkenntniß niedergelegt ist. Diese Werke sind zwar nicht unter die Schriften des Alten Testaments aufgenommen, aber für die Erkenntniß der israelitischen Zukunfts-Erwartungen sehr wichtig. Wir meinen das sogenannte Buch Henoch, und den 4. Esra, die ersten in der Klasse der Pseud-Epigraphen. Aus ihnen lernen wir die religiösen Zukunfts-Ideale kennen, durch welche das Judenthum des letzten vorchristlichen Jahrhunderts und auch zur Zeit Christi bestimmt wurde.

In dem Zeitpunkte der jüdischen Geschichte, in welchem das Buch Henoch verfaßt ist, war die Prophetie ausgestorben. Weil aber das Volk durch äußere und innere Feinde seinen nationalen Besitz und seine religiösen Güter gefährdet sah, und gerade jetzt des Trostes und der Aufrichtung bedurfte, griff es zu dem Mittel, einem Frommen aus der Urzeit der Menschheit seine Hoffnungen und Ideale in den Mund zu legen. An Stelle der Prophetie tritt nunmehr die religiöse Apokalyptik, welche im Judenthum bis weit in die christliche Zeit hinein geherrscht hat. In Visionen und Bildern, in wunderhaften Offenbarungen erhält der Seher Aufschluß über die Zukunft. Abgesehen von den Noachischen Zusätzen und einigen geschichtlichen Hinzufügungen, welche auf einen bedeutend späteren Verfasser führen, ist das Buch nach Dillmann (das Buch Henoch, übersetzt und erklärt, Leipzig 1853) etwa um das Jahr 110 vor Chr. anzusetzen.

Der Gedanke der Vergeltung im Jenseits ist dem Verfasser des Henoch eine nothwendige Forderung seines Glaubens. Darum können nur Sünder das Leben nach dem Tode leugnen, Kap. 102: „Wie wir sterben, sind die Gerechten gestorben, und was hatten sie für einen Nutzen von ihren Thaten? Siehe, wie wir sind sie gestorben, in Kummer und Finsterniß, und was ist ihr Vorzug vor uns? von nun an sind wir gleich. Und was werden sie davontragen und was schauen in Ewigkeit? Denn siehe, auch sie sind gestorben, und von nun an bis in Ewigkeit werden sie das Licht nicht schauen". — Weil Henoch am Ende der Zeiten ein allgemeines Weltgericht glaubt, welches die unabänderliche Entscheidung spricht, so liegt die Frage nach dem Zustande der Seelen vom Tode bis zum Endgericht sehr nahe. Darauf antwortet er Kap. 22. Henoch denkt sich den Aufenthalt der abgeschiedenen Geister in der Scheol, die er in den äußersten Westen der Erde versetzt. Ob diese Stätte auf Erden selbst sei, ist aus den Worten nicht deutlich zu entnehmen; im Vergleich mit 21 ist es allerdings wahrscheinlich, daß dieser Ort sich nicht außerhalb der Erde befindet. Die nun folgende Schilderung bietet manche Schwierigkeiten; hauptsächlich dadurch, daß von vier schönen Plätzen gesprochen wird, an welchen sich die

Seelen der Menschenkinder versammeln sollen. Da sich unter ihnen doch auch die Gottlosen befinden, so kann „schön“ hier nur soviel wie „passend“, „zweckentsprechend“ bedeuten. Sie werden Vers 2 als tiefe, weite und geglättete, und als tiefe, finster anzublickende unterschieden. Gemäß seinen Thaten wird Jedem eine Stätte angewiesen. Die Gerechten, welche nicht über erlittenes Unrecht zu klagen haben, befinden sich in einer Abtheilung, wo Wasserquelle ist und über derselben Licht (Vers 9); sie haben also den günstigsten Zustand. Dagegen diejenigen Gerechten, welche im Leben Unrecht erlitten haben, oder gar wie Abel durch Mord um's Leben gekommen sind, erheben fortwährend Klage, bis durch ein völliges Gericht an dem Uebelthäter die Schuld gesühnt ist. Abels Geist ruft so lange, bis Kains Geschlecht (in der Fluth) von der Erde vertilgt ist. Hiernach kann man sich das Loos solcher Seelen nicht als ein glückliches vorstellen; denn das Schreien um Rache ist doch der Ausdruck innerer Unbefriedigung, wenngleich Abels Dasein nicht eigentlich als Unseligkeit angesehen werden darf. Anders ergeht es den Sündern. Auch hier werden zwei Gruppen unterschieden: Solche Sünder, welche mit Unrecht umgebracht sind, und solche, über die kein Gericht bei ihren Lebzeiten gekommen ist. Die Sünder, denen es böse ergangen ist in ihrem Leben, theilen zwar die Qual der Gottlosen („sie werden bei den Schuldigen sein); aber ihre Seelen werden nicht getödtet werden am Tage des Gerichts, noch herausgenommen werden von hier“ (13). Sie werden also nicht im Gericht der ewigen Qual überantwortet werden; aber aus der Scheol kommen sie auch nicht heraus, sie werden also nicht auferstehen. Also dient das Leiden der Sünder doch wenigstens zu einer gewissen Milderung ihres Schicksals, so daß sie vor dem Schlimmsten (ewiger Qual) bewahrt bleiben. Den schwersten Sündern, die ein glückliches Leben gehabt haben, steht ewige Pein bevor; hier bindet man sie bis in Ewigkeit. Es ist aber damit nicht gesagt, daß sie an diesem Orte bleiben, sondern es scheint ein besonderer Strafort für sie gemeint zu sein, in welchen sie beim Endgericht eingehen (Dillmann S. 124 bis 127). Wenn von den Sündern der anderen Klasse gesagt wird: „ihre Seelen werden nicht ge-

tödtet werden", so ist dabei nicht an ein wirkliches Getödtetwerden zu denken, sondern an eine Aufzehrung des Geistes in ewiger Qual, wie solche auch 98_{10} zu verstehen ist: „Hoffet nicht, daß ihr leben werdet, ihr Sünder, sondern ihr werdet hingehen und sterben." Das Dasein der Seelen in der Scheol erscheint hier noch nicht als endgültiger Abschluß, sondern nur als vorläufige Vorbereitung auf das Endgericht.

Ein solcher Zwischenzustand wird auch an andern Stellen des Buches vom letzten Gerichte unterschieden. Er gilt nicht bloß für die Seelen der Menschen, auch die gefallenen Engel fallen ihm anheim. Wenn auch der Abschnitt des Henoch, in welchem über den Fall der Engel, die Erzeugung der Riesen, und die darauf folgenden Strafen geredet wird, Kap. 6 bis 16, vom Verfasser der geschichtlichen Zusätze stammt, so stimmt doch die hier vertretene Anschauung durchaus mit den Gedanken des Henoch überein. Der Herr gebietet dem Rufael (Rufael ist im äthiopischen Texte der Name des Erzengels Raphael) 10_{4-6}: „Binde den Azazel an Händen und Füßen, und lege ihn in die Finsterniß; mache eine Oeffnung in der Wüste, die in Dudaêl ist, und lege ihn hinein. Und lege rauhe und spitzige Steine auf ihn und bedecke ihn mit Finsterniß, daß er für immer dort bleibe, und bedecke ihm das Gesicht, damit er das Licht nicht schaue! Und am großen Tage des Gerichts soll er in den Brand (Pfuhl) geworfen werden." Nicht in der Scheol ist seine Stätte, sondern an einem Orte der Wüste, in Dudaêl (der Name ist wahrscheinlich erfunden und bedeutet Kessel Gottes). Dort, in schrecklicher Finsterniß, gequält von furchtbarer Marter, soll er bleiben, des noch schlimmeren Gerichts für die Ewigkeit harrend! Die andern Engel, welche sich gegen Gott versündigt, sollen erst mit ansehen, wie ihre Söhne (die Riesen, nach Genesis 6_{1-4}) sich gegenseitig erschlagen; dann sollen sie fest gebunden werden unter den Hügeln der Erde für siebzig Geschlechter; nun erst folgt das letzte Gericht. Diese siebzig Geschlechter sind wohl eine Umschreibung für die Dauer dieser Welt, die in der Wochen-Apokalypse Kap. 91 und 93 zu zehn Weltwochen, jede zu siebzig großen Geschlechtern gerechnet wird. 10_{13}: „In jenen Tagen wird man sie abführen in den feurigen Abgrund;

in der Qual und im Gefängniß werden sie eingeschlossen werden für alle Ewigkeit."

Dieser strenge Spruch ist unabänderlich. Kap. 13 verkündet ihn Henoch dem Azazel. Alle gefallenen Engel werden von Furcht und Schrecken ergriffen; sie bitten Henoch, er möge ihnen eine Bittschrift schreiben, damit sie dadurch von Gott Vergebung erlangen. Henoch willfährt ihnen und verfaßt eine Bittschrift in Betreff ihres Geistes und ihrer einzelnen Handlungen. Während dessen sitzen sie trauernd, mit verhüllten Gesichtern da. Welche Antwort wird ihm von Gott? 14_4: „Eure Bitte wird euch nicht gewährt werden bis in alle Ewigkeit; das Gericht über euch ist vollendet; euch wird Nichts gewährt werden." Also trotz Reue und Bitte um Vergebung kein Erbarmen, keine Hülfe und kein Trost in alle Ewigkeit!

Für die Riesen gilt 16, daß sie am Tage ihres Todes der Verwesung anheimfallen ohne Gericht. (Als einen Erfahrungsbeweis hierfür betrachtete man wohl im Alterthum die fossilen Gebeine. Dillmann S. 112 Anmerkung.) Ihre Geister aber werden unsichtbar als Dämonen fortleben, bis das jüngste Gericht auch über sie gehalten wird. — Der Sinn dieser Verse ist übrigens nicht ganz klar; wahrscheinlich ist hier der Text verderbt. (Das Nähere bei Dillmann, S. 112. 3.) Auf seinen Reisen wird Henoch am Ende der Erde an einen Ort geführt, den er 18_{11} beschreibt als tiefe Kluft mit Säulen himmlischen Feuers, die fortwährend in unzähliger Menge herabfallen; das Feuer erhält vom Himmel immer neuen Zufluß. Dieser Platz ist jetzt noch nicht bevölkert; nach dem großen Gerichte (d. h. nach dem Endgerichte) wird er zur Aufnahme der Geister der vorher genannten Engel dienen. Auch die Weiber, die mit ihnen verkehrten, und ihre Freunde werden ebenda hin verbannt. — Henoch sieht neben dieser Stätte einen Ort, der keine Himmelsfeste über sich und keinen Grund der Erde unter sich hatte; kein Wasser war auf ihm und keine Vögel, sondern ein leerer (wüster) Ort war es 18_{12}. Wir können ihn unmöglich auf der Erde befindlich denken, sondern nach der großartigen poetischen Schilderung (welche gar treffend das Entsetzen malt, das den Menschen

beim Anschauen solcher schaurigen Dinge überkommt) ist er im leeren Weltenraum zu suchen.

Sieben Sterne, wie große brennende Berge, rollen dort über dem Feuer, weil sie den Befehl Gottes übertreten haben, und nicht in ihrer bestimmten Zeit gekommen sind. Wie flehende Geister rufen sie Henoch an. Das Alterthum dachte sich die Sterne als beseelte lebende Wesen.

Gott hat sie gebunden, bis ihre Schuld vollendet wird, im Jahre des Geheimnisses. Kap. 21_6 wird die Zahl der Tage ihrer Schuld auf zehntausend Welten angegeben. Leider ist diese Zeitangabe nicht näher zu bestimmen, da wir nicht wissen, wie lang er die Weltdauer annimmt. Vielleicht versteht er hier unter „Welt" dasselbe wie Kap. 93 unter Weltwoche, die zu sieben großen Geschlechtern gerechnet wird. Jedenfalls kommen wir auf unausdenkbar lange Zeiträume; 10 000 unserer Sonnenjahre würde schon sehr lange sein; so aber kommen wir zu vielen Millionen Jahren. Uns ist diese Stelle äußerst wichtig, da uns hier deutlich die Anschauung begegnet, daß die Strafe dieser abgefallenen Sterngeister einmal — wenn auch in ungeheurer Ferne — ihr Ende erreicht.

Dies ist die erste Stelle, in welcher uns in vorchristlicher Zeit im jüdischen Volke die Idee des Aufhörens jenseitiger Strafen begegnet. Dies wird aber nur den Sterngeistern in Aussicht gestellt. Wir dürfen diese Stelle aber schwerlich im Sinne einer Apokatastasis auslegen, da eine solche den sonstigen Anschauungen des Henoch entgegengesetzt ist. Viel Wahrscheinlichkeit wird es haben, wenn wir hier an Vernichtung der ungehorsamen Sterngeister denken, die nach Ablauf der angegebenen Zeit eintritt. Denn an andern Abschnitten des Henoch wird die Endlosigkeit der zukünftigen Strafen für Menschen und Engel mit so großer Entschiedenheit betont, daß jede Hoffnung schwindet.

Henoch giebt uns Kap. 26, 27 Aufschluß darüber, wo er sich den Strafort der Gottlosen (den wir kurz „Hölle" nennen wollen) denkt. Er geht in die Mitte der Erde und sieht dort dicht neben einander die Stätte des Segens und den Ort des Fluches. Aus der Schilderung dieser Gegenden wird klar, daß es sich nicht um eine Räumlichkeit im Innern

der Erde handelt, den Mittelpunkt der Erde im astronomischen Sinne; sondern Henoch befindet sich bei Jerusalem, das einem Israeliten wohl als Mitte der Erde gelten konnte. Nachdem er 26_{2-3} den Zionberg und den Oelberg beschrieben, sieht er westlich vom Oelberg einen andern, viel niedrigeren Berg, der wohl der Berg des bösen Rathes ist. Zwischen ihm und dem Zion zieht sich ein tiefes, wasserloses Thal aus hartem Felsgestein hin. Dies ist das Thal Hinnom, das Gehinnom, welches zur Aufnahme der Verdammten dient. Wie dieses Thal der Söhne Hinnoms (so nach den Besitzern genannt), dessen Name ursprünglich vielleicht dasselbe bedeutete wie chinnom lieblich, angenehm, zu dieser unheimlichen Bedeutung gelangt ist, ersehen wir aus Jeremias 7_{30-31}. Da sagt der Prophet in einer drohenden Strafrede: „Es thaten die Söhne Judas, was böse ist in meinen Augen, spricht Jahve; sie stellten ihre abscheulichen Götzen (eigentlich: Scheusale) in das Haus, das nach meinem Namen genannt ist, es zu verunreinigen. Und sie baueten die Höhen des Thopheth*) im Thale der Söhne Hinnoms, um ihre Söhne und ihre Töchter mit Feuer zu verbrennen, was ich nicht geboten und was mir nicht in den Sinn gekommen.“ 32: „Darum sieh', es kommen Tage, spricht Jahve, da man es nicht mehr Thopheth nennen wird, noch Thal der Söhne Hinnoms, sondern Thal des Würgens, und man wird zu Thopheth begraben aus Mangel an Raum.“ — Also die Erinnerung an die scheußlichen Menschenopfer, die im Thal Hinnoms dargebracht wurden, lastete wie ein Fluch auf dieser Stätte. Dadurch wird es uns verständlich, daß an diesem Orte des Grauens die Hölle gedacht wurde. Außerdem weist Dillmann S. 132 darauf hin, daß in diesem Thale von Natur ein Rauch aufstieg, der auf unterirdisches Feuer hinwies; dies konnte leicht mit göttlichem Straffeuer in Verbindung gebracht werden. 27_2: „Dieses verfluchte Thal ist für die, welche verflucht werden bis in Ewigkeit; hier müssen sich sammeln

*) Thopheth, eig. das Ausspeien, konkr. etwas Verächtliches, was man anspeit. Mit Artikel: Greuel, Ort des Abscheus. — Loci in valle Ben-Hinnom, prope Hierosolyma, sacrificiis humanis Molocho oblatis (a Josia rege demum abrogatis) famosi. Gesenius Thesaur. III, 1497. — Thopheth ist also ein Schimpfname für Moloch.

alle die, welche unziemliche Reden gegen Gott mit ihrem Munde reden, und frech über seine Herrlichkeit sprechen; hier sammelt man sie, und hier ist der Ort ihrer Strafe.“ Wahrscheinlich denkt der Verfasser, daß sich beim jüngsten Gerichte kraft eines göttlichen Strafwunders hier die Erde aufthun wird, um die Gottlosen zu ewiger Strafe aufzunehmen, welche dann (wie in den anderen Stellen ausdrücklich gesagt ist) in furchtbarer Feuerqual leiden müssen. Sie werden durch ihr Schicksal den Gerechten ein Schauspiel geben; darüber werden diese den Herrn der Herrlichkeit preisen. Es waltet hier die Vorstellung ob, daß die Verdammten den Seligen sichtbar sein werden; daß die Gerechten aber irgend welche Theilnahme für sie bezeigen, davon ist Nichts gesagt. Die Anschauungen Henochs über diesen Punkt lernen wir aus Kap. 94_{10} kennen. In dem Weherufe über die Sünder heißt es: „Von Grund aus wird euch zerstören, der euch geschaffen hat, und über euren Einsturz wird kein Erbarmen sein, und euer Schöpfer wird sich eures Untergangs freuen.“ Ist auch die Art des Untergangs, der ihnen droht, in der Weise der biblischen Schriften geschildert, so steht doch der Hauptgedanke „Euer Schöpfer wird sich eures Untergangs freuen“ einzig da. Ein Prophet konnte eben solche Irreligiosität nicht aussprechen. Solcher Irrglaube, in die Wirklichkeit des Lebens übersetzt, führt nothwendig zu Greueln, wie sie die Inquisition und die Ketzerverbrennungen gezeigt haben. Die religiöse Weltansicht spricht sich anders aus, Ezechiel 18_{23}: „Hab ich denn Wohlgefallen am Tode des Frevlers, spricht der Herr Jahve, nicht vielmehr daran, daß er sich kehre von seinem Wandel und lebe?“ — Um unserm Verfasser nicht ungerecht zu werden, müssen wir berücksichtigen, daß er sein Buch in Zeiten heftiger Verfolgung geschrieben hat.

Damit die Menschen ihr ewiges Loos erhalten, ist das messianische Weltgericht nöthig. Hier erst wird das Endurtheil gesprochen. Vorher aber wird noch eine Zeit kommen, in welcher die Gerechten siegen und Unheil sich auf die Sünder häuft; hiermit ist der Zeitabschnitt gemeint, der sonst als die Periode des Schwertes bezeichnet ist. Denjenigen Menschen, die sich bisher gleichgültig verhalten haben, soll hierdurch Ge=

legenheit gegeben werden, sich zu bekehren und sich dadurch den Eintritt in das messianische Reich zu erwerben; namentlich gilt dies für die Nicht-Israeliten. Sofern sie sich bekehren, gilt von ihnen das Wort 50_{3}: „Sie werden keine Ehre haben vor dem Herrn der Geister, aber in seinem Namen werden sie gerettet werden; denn seine Barmherzigkeit ist groß.“ Naturgemäß können sie nicht solcher Ehre theilhaftig werden, wie die Glaubenstreuen und Märtyrer sie erlangen; aber sie bleiben doch wenigstens vor zeitlichem und ewigem Verderben bewahrt. Nachdem nun die Israeliten an der gottfeindlichen Menschheit Rache geübt haben werden, erfolgt das allgemeine Weltgericht. Der Herr selber hält es ab in dem lieblichen Lande (Palästina), wobei er die versiegelten Bücher aufschlägt, in denen die Thaten der Menschen verzeichnet sind $90_{19.\ 20}$. Da sich dieses Gericht auf die Todten erstreckt, so wird 90_{28-31} eine Auferstehung nöthig, die in Kap. 90 nicht besonders erwähnt wird (wohl aber vorausgesetzt), dafür aber Kap. 51 beschrieben ist. 51_{1}: „Und in jenen Tagen wird die Erde ihr Anvertrautes wiedergeben, und das Todtenreich wird zurückgeben sein Anvertrautes, das es empfangen hat, und die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldig ist.“ Aus diesem Satze ergiebt sich deutlich eine allgemeine Auferstehung; denn die Erde wird den Leib wiedergeben, während Todtenreich und Hölle die Seele hergeben. Der Ausdruck: „Die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldig ist“, ist schwierig zu erklären. Das Wort des äthiopischen Textes haguel ist nach Dillmann ein Synonymon von Scheol; es ist also bei der Unterscheidung von Todtenreich und Hölle an die vorher erwähnten verschiedenen Plätze in der Scheol nach Kap. 22 zu denken, an welchen eine vorläufige Vergeltung Statt findet. Der Uebergang in die eigentliche Hölle geschieht erst nach dem Endgerichte; auch die ungehorsamen Engel befinden sich in der Wüste unter der Erde (Azazel) oder unter Hügeln. Daß die Auferstehung nicht in strengem Sinne allgemein ist, da eine Klasse von Sündern 22_{13} in der Scheol verbleiben wird, ist hier, weil nicht von großer Wichtigkeit, übergangen. Nach dem Gerichte werden die Verdammten in die Gehenna geworfen, während für die Gerechten eine Zeit

großer Herrlichkeit beginnt. Das Messiasreich wird hier als irdisches Herrlichkeitsreich dargestellt, dessen Mittelpunkt das auf Erden befindliche neue Jerusalem ist. Es wird von Gott selber geschaffen (nach der späteren jüdischen Apokalyptik kommt es vom Himmel herab, Dillmann S. 285), 90_{28-31}. Nun werden auch die noch übrigen Menschen sich dem Messiasreiche anschließen und den Tempel Gottes füllen. „Und ihnen Allen waren die Augen geöffnet, daß sie das Gute sahen, und nicht Einer war unter ihnen, der nicht sehend gewesen wäre“ 90_{35}. Alle werden an Gerechtigkeit und Heiligkeit zunehmen und zur Aehnlichkeit des Messias verwandelt werden, der $90_{37.\,38}$ unter dem Bilde eines weißen Farren dargestellt wird.

Damit scheint der Vollendungs-Zustand erreicht, ein hohes Ideal wird Wirklichkeit. Aber der Dualismus des End-Ergebnisses ist nicht überwunden. Die israelitische Zukunfts-Erwartung, wie wir sie aus diesem Buche kennen gelernt haben, führt uns also nur bis zur Aufrichtung eines irdischen Messiasreiches: ist dies erreicht, so glaubt der Verfasser den Weltzweck erfüllt. Gerade die ausführliche Schilderung dieses Reiches beleuchtet grell den Gegensatz, in welchen die Weltanschauung Henochs ausläuft. Hier, im neuen Jerusalem, ein Zustand voller Seligkeit, die noch gesteigert wird dadurch, daß eine Entwickelung zu immer höherer Vollkommenheit angenommen wird, — aber kein Wort davon, daß die Segensgüter des Reiches in irgend welcher Weise eine Wirkung ausüben zur Milderung des Schicksals der Verworfenen. Ja, die Seligen denken gar nicht der Verdammten, keine Fürbitte wird ausgesprochen, keine Tröstung wird gegeben. Die entsetzlichen Feuerqualen dauern für die im Gericht Verurtheilten fort bis in die absolute Ewigkeit. Es ist gar kein Grund vorhanden, diese Ewigkeit auf irgend eine Weise abzuschwächen: wenn je, so ist sie hier im unbedingt absoluten Sinne ausgesprochen.

Nur Eine Stimme hören wir, aus der es herausklingt wie eine Ahnung des Furchtbaren, das mit dieser Entscheidung geschehen. Wir finden die Stelle in den Noachischen Zusätzen, Kap. 68_{2-4}. Michael, der das Urtheil des letzten Gerichts

an den gefallenen Engeln vollziehen soll, äußert zu Rufael: „Die Kraft des Geistes reißt mich hin und bringt mich auf, und die Härte des Gerichts der Geheimnisse, des Gerichts über die Engel. Wer kann das Harte des Gerichts ertragen, das vollzogen wird und bleibt, vor dem sie zerschmelzen?“ Derselbe Michael sagt Vers 4: „Wer ist, der sein Herz darüber nicht erweichen ließe, und dessen Nieren nicht erschüttert würden von diesem Wort?“ Sobald er aber wieder vor dem Herrn der Geister steht, verschwindet diese Regung schönen Mitleids.

Wir finden durch diese Worte die Anschauung bestätigt, daß das Alte Testament uns in der Frage des jenseitigen Vergeltungszustandes nicht weiter führen kann als bis zur klaren Erkenntniß des furchtbaren Dualismus. Auf diesem Standpunkte der Religion ist jener Zwiespalt überhaupt nicht zu überwinden. –

Auch ein anderes Pseud-Epigraphon, der sogenannte 4. Esra giebt wichtige Aufschlüsse über das Endschicksal der Menschen. Obwohl der 4. Esra seiner Entstehung nach erst in die Zeit Domitians oder Nervas zu versetzen ist, wie Zöckler im 9. Bande des Strack-Zöckler'schen Kommentars S. 446. 7 nachweist, so ist diese apokalyptische Schrift doch für unsere Ausführungen sehr bedeutsam.

Für unsere Arbeit ist die 3. Vision: „Der Messias und das Gericht,“ Kap. 6_{35} bis 9_{25}, wichtig. Der Seher, welcher in der Rolle des alttestamentlichen Gesetzesgelehrten Esra, angeblich im 30. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, auftritt, erhält vom Erzengel Uriel Belehrungen über die Endzeit. Zu jener Zeit wird der Messias erscheinen und 400 Jahre lang mit den noch übriggebliebenen Menschen herrschen; darauf werden der Messias und die anderen Menschen sterben, 7_{28-29}. Nach siebentägigem Stillstand des Weltlaufs findet die allgemeine Auferstehung Statt zum Zwecke des Gerichts, 7_{33}: „Und geoffenbart werden wird der Höchste auf dem Stuhl des Gerichts; und vorbei ist's mit den Gnadenerweisen und die Langmuth weicht, das Gericht allein aber bleibt übrig.“ Jetzt werden auch die Hölle und gegenüber das Paradies der Seligkeiten sichtbar, 7_{36}. Da alles Irdische aufgehört hat, werden die Auferstandenen die Stätten

ihres künftigen Aufenthalts nur durch die Klarheit der Glorie des Höchsten schauen, 7_{42}. Esra aber sieht in seiner Vision, daß nur Wenige zur Seligkeit eingehen werden, Viele dagegen in den Ort der Qual. Auf die Klage Esras 7_{45-48} antwortet ihm Uriel, daß nach dem Gesetze der Weltordnung überall des Werthvollen, Kostbaren wenig sei, des Werthlosen aber viel. Esra kann seinen Schmerz über diesen Ausgang nicht unterdrücken, ergreifend klingen seine Worte 7_{62-69}: „O Erde, warum hast du (uns) getragen, wenn unser Geist aus Staub gemacht ist, gleich den übrigen Geschöpfen! Wäre doch lieber der Staub selbst nicht geworden, damit nicht unser Geist aus ihm gekommen wäre. Doch nun wächst unser Geist mit uns heran, und das macht uns Pein; denn wir wissen, daß wir untergehen müssen." Da seien doch die Thiere viel besser daran als die Menschen, „weil sie kein Gericht erwarten und keine (ewige) Qual kennen und ihnen kein Leben nach dem Tode verheißen ist. Was hilft es uns doch, daß wir wieder lebendig werden sollen, wenn Qual unserer wartet? Denn alle Geborenen sind mit Uebertretungen behaftet und voll Sünden und belastet mit Schulden." Nachdem Uriel den Esra darüber zu beruhigen gesucht hat, indem er die Rechtmäßigkeit jener ewigen Strafe dadurch beweist, „weil sie, obschon geistbegabt, doch Unrechtes thaten, und obschon Empfänger von Geboten, sie doch nicht hielten" 7_{72}, geht er zu der Art der Strafe und der Seligkeit über. Diese brauchen wir nicht genauer zu erörtern; wir heben nur hervor, daß die Gottlosen hauptsächlich gepeinigt werden dadurch, daß sie nicht Reue bethätigen können zum Leben, daß sie ihre einstige Pein, in die sie am jüngsten Tage eingehen werden, stets vor sich sehen, und endlich, daß sie die Seligkeit der Gerechten schauen müssen, während zu den Freuden der Seligen gerechnet wird, daß sie die künftige Qual der Verdammten sehen, 7_{79-99}. Ja, es wird keine Möglichkeit sein, daß die Gerechten für die Verdammten Fürbitte einlegen. Nach Uriels Worten $7_{112-115}$ besteht vielmehr der Vorzug der künftigen Welt darin, daß nun kein Mensch mehr im Stande sein wird, den Verlorenen zu retten, oder den, der gesiegt hat, wieder zu stürzen. Wie aber dieser Gedanke ein wahrhaft religiöses Gemüth berührt, ersehen wir aus

Esras Worten $7_{116\,ff.}$: „Dies ist mein erstes und mein letztes Wort: es wäre besser gewesen, die Erde hätte den Adam nicht gebracht, oder wenn sie ihn brachte, sie hätte ihn vom Sündigen zurückgehalten. Denn was nützt es dem Menschen, jetzt in Kummer zu leben und nach dem Tode der Pein entgegenzusehen? — — Denn was hilft es uns, daß unsterbliches Leben uns verheißen ist, wenn wir Werke gethan, die uns den Tod bringen?"

Nicht, als wollten wir aus dem 4. Esra irgendwie die Lehre von der Apokatastasis herauslesen, haben wir diese Stellen angeführt. Aber diese Schrift gerade zeigt uns durch ein lehrreiches Beispiel das Ringen einer statutarisch-gesetzlichen und einer ideal-teleologischen Weltanschauung. Sie belehrt uns, daß auf dem gesetzlichen Standpunkte das Ergebniß nur ein für alle Ewigkeit dualistisches sein kann. Uriel sucht es durch viele Gründe zu stützen, z. B. überall sei des Werthlosen mehr als des Kostbaren, oder 8_1: „Diese Welt schuf der Höchste um Vieler willen, aber die zukünftige um Weniger willen", so daß er 8_{55} dem Esra das Wort abschneidet: „Frage also nicht nochmals wegen der Menge der Verlorengehenden, denn da auch sie Freiheit empfangen hatten, verschmäheten sie (doch) den Höchsten, mißachteten sein Gesetz", und werden deshalb verdammt.

Der 4. Esra zeigt uns aber auch, daß die ideal-teleologische Weltanschauung zum Postulat der Apokatastasis gelangt. Wir brauchen nur das Wort Uriels anzuführen, welches er $7_{130-131}$ über die Gottlosen sagt: „Dennoch haben sie ihm (dem Moses) nicht geglaubt, auch nicht den Propheten nach ihm, auch nicht mir, der ich zu ihnen sprach: daß ich mich nicht um ihren Untergang bekümmere, so wie Freude sein wird über die, denen ihr Heil am Herzen liegt", und dem gegenüberzustellen die innige Fürbitte Esras für die Sünden des Volks, der sich über den Untergang der Verdammten nicht beruhigen kann, 8_{34-35}: „Was ist aber der Mensch, daß du ihm zürnen solltest? Oder das vergängliche Geschlecht, daß du über es erbittert seiest? In Wahrheit giebts unter den Geborenen Keinen, der nicht gottlos gehandelt hätte, und unter den Lebenden Keinen, der nicht

gefehlet", oder wenn Esra 7_{62} ff. und öfter den Gedanken hervorhebt, daß es besser wäre, nie geboren zu sein, als jenes furchtbare Ergebniß eintreten zu sehen. Stärker kann man wohl nicht das religiös Unbefriedigende der ewigen Verdammniß betonen und das religiöse Postulat der Apokatastasis aussprechen, als Esra dies thut Kap. $7_{132-140}$: „Ich weiß, o Herr, daß der Höchste jetzt der Barmherzige genannt wird, weil er sich derer, die noch nicht in die Welt gekommen waren, erbarmte; und der Mitleidvolle, weil er mitleidig ist gegen die in seinem Gesetze Wandelnden, und der Langmüthige, weil er Langmuth übt gegen Sünder als seine Geschöpfe; und der gütige Geber, weil er gern giebt nach Bedürfniß, und der Gnadenreiche, weil er der Gnaden viel macht für die Gegenwärtigen und für die Zukünftigen — denn thäte er dies nicht, die Welt samt ihren Bewohnern möchte nicht bestehen — und der Freigebige, weil, wenn er nicht aus (dem Schatz) seiner Güte schenkte, damit die Ungerechten von ihren Ungerechtigkeiten aufgerichtet würden, nicht der zehntausendste Theil der Menschen am Leben bleiben würde — und der Richter, weil, wenn er den durch sein Wort Geschaffenen nicht verziehe und die Menge der Uebertretungen nicht tilgte, gewiß nur höchst Wenige von einer unzählbaren Menge übrig bleiben würden."

Mit diesen Worten ist der statutarisch gesetzliche Standpunkt der Religion durchbrochen. Wir haben nunmehr die Aufgabe, zu untersuchen, was sich von christlichen Voraussetzungen aus für die Apokatastasis ergiebt. —

I. Neutestamentlicher Theil.

Die Erörterung über das Buch Henoch und den 4. Esra hat uns zu dem Ergebniß geführt, daß in diesen Werken die Ewigkeit der Höllenstrafen feststehende Lehre ist; nirgends — wenn wir die Eine Stelle von den Sterngeistern Henoch $21_{,6}$ abrechnen, die auf Vernichtung der Sterngeister führt — begegnen wir daselbst dem Gedanken der Apokatastasis. Nun wollen wir untersuchen, in wiefern das Neue Testament die Idee des jenseitigen Vergeltungszustands weiter ausgebildet hat, und wie sich die Männer des Neuen Bundes über die Frage der Apokatastasis geäußert haben.

Soll es uns gelingen, diesen Gedanken ins rechte Licht zu stellen, so müssen wir seine Entwicklung an der Hand der einzelnen Neutestamentlichen Schriften verfolgen. Wir dürfen uns nicht ohne Weiteres an die Zeitfolge der Entstehung der Bücher halten, sondern wir müssen versuchen, die Ideen nach ihrer Verwandtschaft zu erkennen, und dadurch Klarheit über unsre Aufgabe zu schaffen. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich, mit der Apokalypse, der Offenbarung Johannis, den Anfang zu machen.

Schon bei Schilderung der großen Plagen, welche als Annäherung des Gerichts über die Erde kommen, wird der Unterwelt gedacht, 9_{1-11}. Bei der Posaune des fünften Engels fällt ein Stern auf die Erde; dieser als Geist vorgestellte Stern erhält den Schlüssel zum Brunnen (oder Schlunde) des Abgrundes. Unter diesem Abgrunde*) müssen wir uns

---

*) ἡ ἄβυσσος erscheint Lukas 8_{31} als die Stätte, in welcher die Dämonen wohnen. Aber sie suchen fortwährend emporzustreben und in Menschen zu fahren. Als Jesus die Dämonen aus einem Menschen ausgetrieben hat, bitten sie ihn, in Schweine fahren zu dürfen. Unreine Geister nehmen eben gern Wohnung an unreinen Orten.

etwas Aehnliches denken wie die Hölle, aus welcher giftige Dünste ausströmen. Er wird aber nach 20_3 vgl. 20_{10} unterschieden von der eigentlichen Feuerhölle; wenn er auch als eine Stätte des Grausens erscheint. Vielleicht hat die bekannte, im Henoch ausdrücklich erwähnte, Zeitvorstellung von den bösen Plätzen in der Scheol Anlaß gegeben, ihn von der Hölle selber (der γέεννα τοῦ πυρός oder λίμνη τοῦ πυρός, Feuersee) zu sondern. Er ist so zu sagen eine Vorhölle. Hieraus kommen Heuschrecken auf die Erde, welche Verderben anrichten ähnlich wie Skorpione. 9_6: „Und in selbigen Tagen werden die Menschen den Tod suchen, und ihn nicht finden; und werden begehren zu sterben, und der Tod wird von ihnen fliehen.“ Nur gegen Menschen richtet sich die verheerende Wirksamkeit der Heuschrecken: sie haben über sich einen König, den Engel des Abgrundes, sein Name ist auf Hebräisch Abbaddon*) (Verderber). — Diese Plage wird deutlich gekennzeichnet als Vorspiel des Gerichts. Die verursachten Qualen sind allerdings als irdische Leiden geschildert, die aber so empfindlich sein müssen, daß die Menschen aus diesem schrecklichen Zustande sich heraussehnen und den Tod herbeiwünschen, der aber vor ihnen flieht. Außerdem richtet sich das geschilderte Unheil gegen die, welche nicht das Siegel Gottes haben an ihren Stirnen (5), d. h. Solche, die nicht im Buche des Lebens aufgeschrieben sind.

Aus anderen Stellen geht hervor, daß unser Abaddon nicht gleichzusetzen ist mit dem Teufel. Kap. 12_{7-10} findet im Himmel der Streit Michaels mit dem Drachen Statt. Dieser Drache erscheint als die alte Schlange, genannt Teufel und Satan, der die ganze Welt verführet. Er wird als Schlange gedacht als Verführer der Eva; durch seinen Neid ist nach Weisheit 2_{24} der Tod in die Welt gekommen. Auf dieselben Gedanken werden wir im Evangelium Johannis geführt. Hier erwidert Jesus den Juden, welche ihn zu tödten trachten 8_{44}: „Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Gelüst wollt ihr thun. Selbiger war Menschen-

*) Abaddon Masc. 1) perditio, exitium. 2) locus perditionis, i. q. orcus, ut fere syn. sit τοῦ Scheol. In Novo Testamento Ἀβαδδών nomen est genii mali orco praepositi. Gesenius Thesaurus I 6.

mörder von Anfang, und bestehet nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er nach seiner eigenthümlichen Art; denn er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge." Für uns ist es auffallend, daß der Teufel hier (Apokalypse 12) im Himmel befindlich gedacht wird; aber im Hiob tritt er auch vor Gott auf als Verkläger Hiobs. Obwohl er deutlich als böse charakterisirt wird, so kann er doch mit Gott verkehren. Er kommt Hiob 1_7 vom Durchstreifen und Umherwandeln auf der Erde her; also ist angenommen, daß er nur zu Zeiten mit den Söhnen Gottes vor Jahve erscheint. Wir erkennen hieraus, daß die Anschauung vom Wohnsitze des Satan in der Offenbarung eine andere ist als im Hiob. Nach dieser Stelle der Apokalypse ist er ursprünglich Himmelsbewohner; ob er aber einst gut gewesen ist und erst durch einen Fall zum Satan geworden, läßt sich nicht entscheiden. Die Beantwortung dieser dogmatischen Frage lag außerhalb der Aufgabe unseres Buches. — Nun wird Satan mit seinen bösen Engeln aus dem Himmel auf die Erde geworfen, über welche Vers 12 ein großes Wehe ausgesprochen wird. „Er hat großen Zorn, weil er weiß, daß er wenig Zeit hat." Ueberall, wo es gegen das Gottesreich gilt, hat er seine Hand im Spiele: er giebt dem aus dem Meere heraufsteigenden Thiere, unter welchem das römische Weltreich, die Verkörperung der satanischen Macht, verstanden wird, Gewalt. Darum betet die Erde, d. h. hier die ungöttliche Welt, das Thier und den Drachen an. 13_{1-4}.

Es ist aber von Gott dafür gesorgt, daß die dämonischen Kräfte von dem Gerichte ereilt werden. In der Ankündigung des Gerichts Kap. 14 spricht ein Engel über die Anbeter des Thieres, die sein Malzeichen an Stirn und Hand tragen (um ihren Gehorsam gegen das Thier anzudeuten), Vers 10 und 11: „Sie werden trinken von dem Gluthwein Gottes, der lauter gemischt ist im Kelche seines Zornes, und werden gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel vor den heiligen Engeln „— und vor dem Lamme. —" Und der Rauch ihrer Pein steigt auf in alle Ewigkeiten, und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht." Sie werden den Gluthwein Gottes trinken, — ein auch im Alten Testament geläufiges Bild für die Vor-

stellung: vom Zorne Gottes ereilt werden — dadurch werden sie zu immer schwererer Sünde erregt und in einen wahren Taumel versetzt, der sie in's Unglück und schließlich in's ewige Verderben stürzt. βασανισμός bedeutet eigentlich: Erprobung, Erforschung (Prüfung der Echtheit von Metallen am Probierstein); dann hauptsächlich: Folterung. Feuer und Schwefel, diese dem Menschen unheimlichsten Gefahren, harren ihrer; dieselben Kräfte, welche einst über Sodom und Gomorrha schrecklichen Untergang brachten, schaffen hier endlose Qual für die Verdammten; der aufsteigende Rauch giebt Zeugniß von der Macht des Feuers. Dieser Zustand soll fortdauern εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, in die Ewigkeit der Ewigkeiten, d. h. in die absolute, unendliche Ewigkeit. Unvermindert dauert das Leiden fort bei Tag und bei Nacht, kein Augenblick der Ruhe oder Linderung wird ihnen gewährt.

Ueber die Ausgießung der Zornesschalen Gottes, Kap. 16, braucht nicht geredet zu werden, da hierdurch irdische Plagen hervorgerufen werden, ähnlich den ägyptischen. Vers 13 gehen aus dem Munde des Drachens und seiner Genossen Teufel aus, welche Zeichen thun, wahrscheinlich um die Menschen zu täuschen und so auf Seiten des Satans zu bringen; diese bereiten den letzten Entscheidungskampf vor. Ebenso werden die über Rom hereinbrechenden Gerichte 18 als irdische Strafen beschrieben; sie haben Aehnlichkeit mit denen, die im Zweiten Jesaias über Babel verhängt werden sollen; schon die Vertauschung: Babel–Rom spricht dafür. Unbegraben von den Vögeln des Himmels gefressen zu werden, ist nach Kap. 19 das Schicksal der gottfeindlichen Heiden. Vers 20: „Aber es ward ergriffen das Thier und der falsche Prophet ...*) Lebendig wurden die Zwei geworfen in den Feuerpfuhl, der mit Schwefel brennet."

*) „Der falsche Prophet ist der Vertreter des falschen Prophetenthums, das zunächst als die geistige Macht erscheint, durch welches das wiederhergestellte römische Imperium die heidnische Welt für sich gewinnt. Zu Grunde liegt dieser Anschauung wohl die Thatsache, daß Vespasian mit Hülfe heidnischer Orakel und Wunderzeichen das Imperium erlangt hatte, also durch die Macht heidnischen Gauklerwesens das Imperium restaurirt war." Weiß, Neutestamentliche Theologie S. 546.

Zunächst wundert uns, daß nicht auch der Satan, der Gipfel der Bosheit, in den Höllen-Abgrund gestürzt wird. Dies hat aber seinen Grund in einer eigenartigen Anschauung des Apokalyptikers. 20_1 steigt ein Engel vom Himmel herab, der den Schlüssel des Abgrundes hat. Seine Aufgabe schildert Vers 2 und 3: „Er ergriff den Drachen, die alte Schlange, welches ist der Teufel und Satan, und band ihn auf tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund, und verschloß denselben . . .“ Hierauf tritt die erste Auferstehung und das 1000jährige Reich ein; an ihm haben nur die Gerechten Theil. Nach Entfesselung des Satans und dem Endkriege wird jener 20_{10} in den Feuer- und Schwefelpfuhl hinabgestürzt; nun geschieht die zweite, allgemeine Auferstehung, und mit ihr das Gericht; 20_{14} wird Tod und Unterwelt dem Satan im Feuersee beigesellt. Vom Teufel, dem Thier und dem falschen Propheten wird ausdrücklich die Ewigkeit der Strafen erwähnt; von den andern nach Kap. 14 vorausgesetzt. Von dieser Strafe heißt es Kap. 20 Vers 14: οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. 15: „Und so Jemand nicht gefunden ward im Buche des Lebens, so ward er geworfen in den Feuerpfuhl. Der Feuerpfuhl (λίμνη τοῦ πυρός) wird „der zweite Tod“ (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος) genannt. Dieser zweite Tod ist nicht etwa als Vernichtung der Gottlosen zu denken, sondern das qualvolle Ausgeschlossensein von der Seligkeit soll bezeichnet werden, in dem die Unseligkeit des bleibenden Todeszustandes empfunden wird. Weiß S. 551.

Aus der Untersuchung der betreffenden Stellen ergiebt sich Folgendes: „Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird in diesem Buche mit aller nur möglichen Entschiedenheit betont. Von einer Anschauung, welche ein Aufhören dieser Strafen oder auch nur eine Linderung der Qualen ausspricht, findet sich hier keine Spur.“ Von den mannigfachen Ansichten, welche über die Entstehung der Apokalypse aufgestellt worden sind, scheint uns die von Eberhard Vischer vorgetragene am besten begründet zu sein: „Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung.“ (Leipzig 1886.) Ist aber die Offenbarung im Wesentlichen eine jüdische Apokalypse, so dürfen wir uns nicht wundern,

wenn in dieser Schrift die Ewigkeit der Höllenstrafen so stark betont wird. Das auf solchem Boden nothwendig eintretende Ergebniß haben wir aus dem bedeutsamsten Buche jener Richtung, der Henoch-Apokalypse, kennen gelernt. Außerdem ist zu bedenken: Der Abfassung der Offenbarung waren unmittelbar vorhergegangen die entsetzlichen Gräuel des beginnenden jüdischen Krieges, und noch Schlimmeres stand zu erwarten. Die römischen Herrscher jener Zeiten, Tiberius, Caligula, Nero, waren Bilder einer teuflischen Schlechtigkeit gewesen, daß sich Jeder voll Entsetzen von ihnen abwandte. Ja, die Furcht vor des todten Nero Wiederkehr zitterte noch mächtig in den Herzen: alle diese Zeitumstände haben mitgewirkt, die Ewigkeit der Höllenstrafen schroff hervortreten zu lassen.

Auch der Judasbrief, welcher in Bezug auf das Endschicksal ähnliche Anschauungen vertritt, wie die Apokalypse, gibt uns Antwort auf unsre Frage. Dieser Brief, welcher wahrscheinlich in der Zeit der Kämpfe mit den libertinen Gnostikern verfaßt ist, also etwa bald nach 150, bekämpft Irrlehrer, welche eine durchaus sittenlose Praxis vertreten, indem sie sich einer höheren geistigen Einsicht rühmen. Aber Judas 19 weist sie ab als ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (Psychiker, die nicht Geist haben). Durch alttestamentliche Beispiele schildert er das ihnen drohende Gericht, indem er Vers 4 sagt: „Sie sind lange voreingeschrieben zu diesem Gerichte.“ Eine eigentliche Vorherbestimmung zum Verderben soll hiermit wohl nicht gelehrt werden; sondern hinsichtlich ihres frevelhaften Wandels sind sie dem Verderben geweiht: weil sie sich dem mit Verdammniß bedrohten gottlosen Thun anschlossen, sind sie gewissermaßen voreingeschrieben zum Gerichte. Zur Warnung für seine Leser sagt Judas 6: „Der Herr hat die Engel, welche nicht ihre Herrschaft bewahrten, sondern ihre eigne Behausung verließen, zum Gerichte des großen Tages mit *ewigen* Fesseln*) unter der Finsterniß

*) Wir haben den Ausdruck: δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν übersetzt: „mit *ewigen* Fesseln verwahrt hat.“ Im Handkommentar zum Neuen Testament, 3. Bd. 2. Abth. S. 188 theilt von Soden noch eine andere Deutung mit: ἀΐδιος abgeleitet von ἀΐδης = ᾅδης, also „mit

verwahrt." Hier haben wir eine deutliche Anlehnung an die Stelle im Henochbuche Kap. 10_{4-6}, die wir früher behandelt haben. Sie müssen also in der Finsterniß warten bis zum Endgerichte, in welchem sie (wie hier nicht besonders erwähnt ist) der Hölle übergeben werden. 7: „In ähnlicher Weise liegen Sodom und Gomorrha als Beispiel vor, ewigen Feuers Strafe erleidend". — Aus diesen Beispielen geht klar hervor, daß in unserm Briefe die Ewigkeit der Höllenstrafen gelehrt wird. Dies ist um so weniger zu bezweifeln, als sich der Verfasser sehr stark an die jüdische Apokalyptik, vorzugsweise an das Buch Henoch anschließt, das er Vers 14 sogar ausdrücklich anführt. In jenen Schriften aber ist die Ewigkeit der Höllenstrafen feststehende Lehre.

Von größter Bedeutung für die Lösung unserer Aufgabe sind die Aussagen der synoptischen Evangelien, weil wir in ihnen die Lehre des Herrn vor uns haben. An sehr vielen Stellen wird der furchtbare Ernst des Gerichts betont, vor dem es kein Entrinnen gibt. Schon in der Predigt des Täufers bildet dieser Gedanke den Grund seiner Bußmahnung. Darum warnt er Matth. 3_7 vor dem kommenden Zorne. Die μέλλουσα ὀργή ist im Hinblick auf die verwandte Stelle Römer 2_5 (wo von dem Unbußfertigen gesagt ist: „Du häufest dir Zorn auf am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes"), welche deutlich eschatologisch gemeint ist, auch in diesem Sinne zu verstehen. Das messianische Gericht, welches sehr nahe ist, wird eine Scheidung im Volke

---

Hadesfesseln". Es ist ja richtig, daß ἀΐδιος hier nicht eigentlich „ewig" im absoluten Sinne bedeutet, da diese Fesseln nur εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας dauern. Aber jene Ableitung des ἀΐδιος ist mindestens sehr zweifelhaft; vielmehr geht ἀΐδιος oder ἀείδιος auf ἀεί „immer" zurück, und bedeutet demnach: immerwährend, wie das lateinische semper, sempiternus; ganz ebenso heißt ἀϊδιότης = ἀειδιότης „stete Dauer, Ewigkeit". Diese von Passow im Handwörterbuch der griechischen Sprache gegebene Erklärung führt für den Zusammenhang mit ᾅδης auch nicht Eine Stelle an, so daß jene Bedeutung im klassischen Griechisch nicht nachzuweisen ist. Ferner berufen wir uns auf einen der besten Kenner des Hebräischen und Griechischen, Delitzsch. Er giebt in seiner Uebersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische unsre Stelle wieder durch שְׁמָרָם בְּמוֹסְרוֹת עוֹלָם.

herbeiführen. 3_{12}: „Er wird seinen Weizen sammeln in den Speicher, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.“ Daß mit diesen Worten eine Vernichtung der Gottlosen ausgesagt sei, läßt sich bei der Bildlichkeit dieses Wortes wohl nicht behaupten, zumal von einem unauslöschlichem Feuer gesprochen ist, während das die Spreu verbrennende Feuer doch bald verlischt. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch ein sehr ähnliches Gleichniß Jesu bestätigt, nämlich Matth. 13_{24-30} vom Lolch unter dem Weizen. Zur Zeit der Ernte erfolgt die Verbrennung des Unkrauts. In der Deutung, welche dem Gleichnisse gegeben wird 13_{37-43}, welche formell wie sachlich dem Evangelisten angehört (Handkommentar zum N. T. 1. Bd. S. 148. 9.), wird gesagt, daß die Engel, welche die Ernte halten, alle Verführer und Uebelthäter in den Feuerofen werfen werden. Wenn es Vers 43 heißt: „Daselbst wird Heulen und Zähneknirschen sein,“ so ist deutlich, daß dieser Vers urspünglich nicht unserm Zusammenhange angehört, sondern eine ganz andere Vorstellung vom Endschicksal vertritt, wie sie z. B. in der Schilderung des Reiches Gottes unter dem Bilde des messianischen Mahles gegeben ist Lukas 13_{23-30}. In dieser Stelle warnt der Herr davor, sich beim messianischen Endgerichte etwa auf persönliche Bekanntschaft mit ihm zu berufen, während sie doch Uebelthäter sind, die er nicht kennt, d. h. nicht anerkennt. 28: „Daselbst wird Heulen und Zähneknirschen sein, wenn ihr Abraham und Isaak und Jacob und alle Propheten im Reiche Gottes sehet, euch aber hinausgestoßen.“

Ist auch in diesen Aussprüchen die Ewigkeit jenes Vergeltungszustandes nicht besonders hervorgehoben, so ist sie doch vorausgesetzt, zumal das hier eintretende Ergebniß als endgültiger Abschluß bei der Weltvollendung erscheint, was Matthäus durch den Ausdruck ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος betont. Wir begegnen scheinbar ganz verschiedenen Vorstellungen: Das eine Mal besteht das Schicksal der Verdammten in furchtbarer Feuerqual, das andre Mal in einem Aufenthalte in Finsterniß und Kälte. Aber beide Ansichten finden sich auch im Alten Testamente; nur daß der Gedanke der Feuerqual vorherrscht. Die zweite Fassung der Strafe läßt sich auf verschiedene Weise erklären: Entweder ist die Henoch 10

gelehrte Ansicht von dem Schicksal der abgefallenen Engel bis zum Uebergange in die eigentliche Hölle im Neuen Testamente dahin umgebildet worden, daß man, wie in der Scheol, so auch in der Hölle verschiedene Plätze dachte; diese Hypothese kann wohl berechtigt sein. Oder wir sehen in der Finsterniß und dem Heulen und Zähneknirschen nur ein Bild für die absolute Unseligkeit des Verwerfungs-Zustandes. Nur ist die bildliche Deutung eschatologischer Begriffe im Neuen Testamente mißlich, weil die Schilderung der Gehenna doch gewiß nicht als bloßes Bild verstanden sein will; die bildliche Auffassung hat aber in den jüdischen Volksvorstellungen jener Zeit keine Voraussetzungen.

Einen Rückschluß auf die große Wichtigkeit, welche der Herr dem Gerichte beigemessen hat, können wir aus der bedeutenden Zahl der Stellen machen, in denen uns dieser Gedanke entgegentritt. Schon eine Gedankensünde kann Verlust des Heils nach sich ziehen, darum die schwerwiegende Mahnung Matth. 5_{29}: „Wenn dein rechtes Auge dich verführt, so reiß' es aus, und wirf es von dir; denn es frommet dir, daß eins deiner Glieder verloren gehe, und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde." Der Mensch soll lieber die stärksten Triebe unterdrücken, auf die liebsten Hoffnungen verzichten, um in der Ewigkeit keinen Verlust zu haben. Hier ist die Uebersetzung durch „Hölle" ganz am Platze (während sie im A. T. bei Scheol falsch ist). Denn in unserm Texte steht γέεννα, welches Delitzsch durch גֵּיהִנֹּם wiedergiebt. (In Betreff der Gehenna verweisen wir auf die zum Henochbuche gegebenen Erläuterungen.) Ausführlicher ist die Parallelstelle bei Markus 9_{43-48}. Sehr schön beleuchtet Holtzmann in seiner Neutestamentlichen Theologie 1. Band S. 201 diese Verse: „Um des Reiches Gottes oder um des Evangeliums willen kann man getrost Alles verlassen, muß man sogar alle Güter von nur relativem Werthe aufs Spiel setzen." Die Strafe in der Gehenna wird beschrieben als τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, das unverlöschliche Feuer, und es wird noch ein Ausspruch aus Jesaias 66_{24} beigefügt: „Da ihr Wurm nicht stirbt, und ihr Feuer nicht verlöscht." Eine ähnliche An-

schauung finden wir auch in der Aussendungsrede an die Jünger, in welcher der Herr sie zu furchtlosem Bekenntniß auffordert, Matth. 10_{28}: „Fürchtet euch nicht vor Denen, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht zu tödten vermögen. Fürchtet vielmehr Den, welcher vermag so Seele als Leib zu verderben in der Hölle." Der Mensch nach seiner ganzen Persönlichkeit (Leib und Seele) verfällt bei gottlosem Verhalten dem Gerichte Gottes; eine leiblose Fortdauer in Seligkeit oder Verdammniß wird im Neuen Testamente nicht angenommen. Das ἀπολέσαι ist keinesfalls auf eine Vernichtung zu beziehen, da ἀπώλεια auch sonst „Verderben, Unseligkeit" bedeutet.

Von den vielen Aussprüchen, welche in ganz ähnlicher Weise von den zukünftigen Strafen reden, wollen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, absehen. Aber wir dürfen einen Abschnitt nicht übergehen, in welchem der wirkliche Vollzug des Gerichts dargestellt wird. Wir meinen die ergreifende Schilderung des Weltgerichts Matth. 25_{31-46}. Es ist so gut wie gesichert, daß die genaue Schilderung des Vorgangs in seinen einzelnen Punkten dem Evangelisten selber angehört; aber wir unterschreiben das Wort von Holtzmann (Neutestamentliche Theologie, 1. Bd. S. 319, 320): „So gewiß diese älteste Vorlage für alle Bilder vom jüngsten Gericht von der Hand des Evangelisten entworfen ist, so gewiß entspricht der sittliche Gehalt der Stelle einem nachweisbaren Gedanken Jesu." Jesus als der Menschensohn ist der Weltrichter: alle Völker müssen sich vor ihm versammeln; dann wird er ihnen Recht sprechen nach ihren Thaten. — Uebrigens darf nicht verschwiegen werden, daß die Deutung gerade dieses Abschnitts großen Schwierigkeiten unterliegt. Obwohl alle Völker sich versammeln sollen, wird doch Nichts von einer Auferstehung gesprochen. Es ist wohl zweifelhaft, ob die von Haupt gegebene Lösung richtig ist. (Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, S. 149.): „Das Verhältniß des Gerichts zur Auferstehung wird nie in Betracht gezogen. Da alle Menschen aller Zeiten gerichtet werden sollen, so müssen sie, als auferstanden, aus dem Hades herbeigeführt werden; aber dieser Gedanke wird nie ausgeführt: es wird geredet, als wenn sie

Alle noch auf Erden vorhanden wären. Aber auch das Verhältniß des Endgerichts zu der schon im Hades Statt findenden Vergeltung bleibt unberücksichtigt." Es ist zu beachten, daß die synoptischen Evangelien nur von einer Auferstehung der Gerechten reden, Lukas 14_{14}. Von einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten redet Paulus Apostelgeschichte 24_{15}. Wir schließen uns daher der auch von Holtzmann empfohlenen Erklärung von Weiß an, die er in seiner neutestamentlichen Theologie S. 111 giebt: „Sicher bezog sich auf diese Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde in der apostolischen Quelle die lehrhafte Darstellung Matth. 25_{31-46}, welche der erste Evangelist als Schilderung des Weltgerichts aufgefaßt hat. Denn Jesus betrachtet alle vor ihm Versammelten als seine Brüder (Vers 40, 45), was nur denkbar ist, wenn es dem Bekenntniß nach Jünger Jesu waren . . . Die Absicht dieser Rede ist vielmehr, den entscheidenden Werth der Bruderliebe zu veranschaulichen." Das Ergebniß der vollzogenen Scheidung von Schafen und Böcken, d. h. von wahren und falschen Christen, wird in Vers 46 dargelegt: „Und diese (die Gottlosen) werden in die ewige Pein gehen; die Gerechten aber ins ewige Leben."

Man hat versucht, diese Worte abzuschwächen. Lessing berichtet in seiner Abhandlung „Leibnitz, von den ewigen Strafen" 16. Abschnitt, daß Eberhard den Einwurf geltend machte: „Das Wort ewig bedeutet in der hebräischen und griechischen Sprache nur eine unbestimmte, aber keineswegs unendliche Dauer." Diese Bemerkung ist gewiß richtig; namentlich das hebräische עוֹלָם hat in vielen Stellen nur die Bedeutung einer unbestimmt langen Zeit, z. B. Psalm 89_5 in einer dem David gegebenen Verheißung: „In Ewigkeit will ich deinen Samen bestätigen, und gründen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron." Aber diese Bemerkung trifft hier nicht zu: Es heißt: „Die Gerechten werden eingehen ins ewige Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον), die Gottlosen in die ewige Strafe (εἰς κόλασιν αἰώνιον)." Grundvoraussetzung für richtige Erklärung ist aber, das Wort αἰώνιος in beiden Versgliedern in gleichem Sinne zu nehmen; denn sonst wird aus der

Gleichung eine Ungleichung. Nun ist aber ohne Weiteres klar, daß ζωὴ αἰώνιος ewiges Leben im absoluten Sinne ist; denn nirgends begegnet uns im Neuen Testamente die Vorstellung, daß dieses Leben in Gemeinschaft mit Gott ein Ende erreichte. Also ist auch κόλασις αἰώνιος ewige Strafe. Aber wir können auch weitere Ergebnisse aus unserm Abschnitte entnehmen. Ist auch nicht von einem Aufhören der Strafen für die Verdammten die Rede, so ist doch sehr bedeutsam, daß Vers 41 das ewige Feuer „dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist". Ferner: Ist die von uns durchgeführte Deutung auf Glieder der christlichen Gemeinde richtig (eine Ansicht, welche von den bedeutendsten Forschern im Neuen Testament, Weiß und Holtzmann, vertreten wird), so ergiebt sich unabweisbar: Für solche Heiden, welche vom Evangelium Nichts gehört haben, und von Christo Nichts wissen, ist eine Ewigkeit der Strafen nicht zu folgern.

Ja, noch mehr. Ein Wort des Herrn weist uns darauf hin, daß sogar noch im Jenseits Sündenvergebung möglich sei. Er spricht es nach einer Dämonen-Austreibung Matth. 12_{22-32}, Markus 3_{22-30}. Die Pharisäer hatten gegen ihn den gotteslästerlichen Vorwurf erhoben, er treibe die Dämonen aus durch Beelzebul.*) Er weist kraftvoll die Beschuldigung zurück, und spricht Matth. $12_{31/32}$: „Jegliche Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, die Lästerung des Geistes aber wird den Menschen nicht vergeben werden. Und wer irgend ein Wort redet wider den Menschensohn, dem wird es vergeben werden, wer aber irgend redet wider den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben werden, weder

*) Beelzebul Βεελζεβούλ (wie in unserm Texte) oder besser Βεελζεβούβ nach dem hebräischen בַּעַל־זְבוּב (wie auch Delitzsch hier schreibt) Herr der Fliegen, wird von Gesenius erklärt: a Philistaeis Ecronensibus cultus, tanquam muscarum averruncus, aeque ac Ζεὺς Ἀπόμυιος Eleensium, et Myagrius deus Romanorum. Thes. I 225. Von den Hebräern war er zum Teufel erniedrigt und nach ihrer Auffassung der Oberteufel. בַּעַל־זְבוּל wäre dominus domicilii (coelestis), der phönizische Sonnengott als Herr der (Himmels-) Wohnung. Holtzmann, Handkommentar zum N. T. 1. Bd. S. 134.

in dieser Welt, noch in der zukünftigen.“ Oder nach Markus 3_{29}: „Der ist schuldig eines ewigen Vergehens.“ Diese Sünde wider den heiligen Geist erscheint als die schwerste, die begangen werden kann. Weiß erklärt sie in seinem Kommentar zu Matthäus in folgender Weise: „Deshalb, weil ihre Beschuldigung bei der klaren Evidenz des Gegentheils sich als böswillige Verleumdung erweist, verkündigt ihnen Jesus, welche unverzeihliche Sünde darin liegt. Jegliche Sünde und selbst Lästerung heiliger Objekte, die doch nach Leviticus 24_{11} todeswürdig war, wird dem Menschen vergeben werden. Eine Lästerung des Geistes wird jene Verleumdung Vers 24, nachdem Jesus ihnen unwiderleglich bewiesen, daß seine Dämonen-Austreibungen nur aus der Kraft göttlichen Geistes erklärt werden können. Nicht vergeben wird diese Sünde, weil in dem völlig verstockten Zustande, welchen sie voraussetzt, die Empfänglichkeit für die Einwirkung des heiligen Geistes, und damit die Möglichkeit der Umkehr aufgehört hat; denn eine höhere Selbstbezeugung des heiligen Geistes, als in solchem augenfälligen und unleugbaren Wirken desselben kann es nicht geben.“

Hieraus ergiebt sich mit voller Bestimmtheit: Nur diese Eine Sünde, in welcher der Mensch bei völlig klarem Bewußtsein, ohne jede Uebereilung oder Erregung, in sicherer Erkenntniß, das göttliche Heilsgut, also das Höchste und Heiligste, für Teufelswerk erklärt, ist unvergebbar. Ob und in wiefern diese schreckliche Sünde in der geschichtlichen, erfahrungsmäßigen Wirklichkeit auftritt, das möge im dogmatischen Theile behandelt werden. — Der αἰὼν οὗτος ist die gegenwärtige Weltzeit, der αἰὼν μέλλων tritt zu Folge der jüdischen Lehre mit der Errichtung des messianischen Reiches, nach christlicher aber bei der Wiederkunft des Herrn, der παρουσία, ein. In diesem Worte giebt somit unser Heiland den Beweis, daß sogar noch im Jenseits Sündenvergebung möglich sei, und damit also Heiligung, Erlangung des religiösen Zieles. Nur für jene Eine Sünde gilt dies nicht. Wir finden an unsrer Stelle eine so erhabene Anschauung von der Macht der göttlichen Gnade, daß wir hierin der Anschauung einer Apokatastasis sehr viel näher stehen.

Diejenigen Stellen der Synoptiker, welche in unmittelbarer Beziehung zu unsrer Aufgabe stehen, dürften hiermit im Wesentlichen wohl erschöpft sein. Aber wir dürfen einige Abschnitte nicht außer Acht lassen, welche in allgemein religiöser Hinsicht von uns geltend gemacht werden können. Die suchende, rettende Heilandsliebe findet ihren Ausdruck in dem köstlichen Gleichniß vom verlorenen Schaf, Lukas 15_{3-7}. Wie der rechte Hirt, der hundert Schafe hat, sich nicht trösten kann über den Verlust auch nur eines einzigen Verirrten: so sucht Christus jede einzelne Menschenseele, und gerade die scheinbar verlorene, bis er sie wiedergebracht hat. Ja, im Himmel wird mehr Freude sein über diesen Einen Sünder, der Buße thut, als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Natürlich nicht Gerechte im vollen Sinne des Wortes; denn das ist nach christlicher Anschauung nicht möglich; wohl aber sind Solche darunter verstanden, welche durch Gottes liebreiche Führung vor schwerem Fehltritt bewahrt worden sind. Ja, bei Matthäus fügt Jesus 18_{14} noch ausdrücklich hinzu: „Es ist nicht der Wille eures Vaters im Himmel, daß eines dieser Kleinen verloren gehe." Also jede einzelne Menschenseele, auch die geringste und von den Menschen verachtetste, stellt in den Augen Gottes einen Schatz von absolutem, ewigem Werthe dar; nie wird der Herr müde, zu trösten und zu helfen. Das sind Anschauungen, welche in der That ein so furchtbares Endergebniß, wie die ewigen Qualen so und so viel Tausender in der Feuerhölle, überwinden müssen und überwunden haben. Natürlich wäre es verkehrt, aus solchen Stellen exegetisch eine ἀποκατάστασις πάντων ableiten zu wollen: Das ist hiermit nicht gesagt und soll von uns auch nicht in Anspruch genommen werden. Aber wenn wir nicht bei den Worten verweilen, sondern auf die zu Grunde liegenden religiösen Ideen und Empfindungen zurückgehen, so werden wir innerlich über den Gegensatz des Dualismus hinausgehoben.

Der Begriff der ἀποκατάστασις und des ἀποκαθιστάνειν begegnet uns in der Apostelgeschichte. Bei der Himmelfahrt wenden sich 1_6 die Jünger an Jesus mit der Frage: κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ? „Herr, bringest du zu dieser Zeit das Reich an

Israel wieder zurück?" Sie denken sich dieses ἀποκαθιστάνειν verknüpft mit der vom Herrn verheißenen Ausgießung des heiligen Geistes. Jesus aber lehnt jedes Eingehen auf diese Frage ab. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier lediglich mit irdisch-politischen Hoffnungen zu thun haben, von welchen sich die Jünger auch zu dieser Zeit noch nicht frei machen konnten: bildete doch die Errichtung nationaler Herrschaft Israels einen Hauptpunkt des Glaubens der damaligen Juden.

Ganz anders verhält es sich mit der zweiten Stelle, welche sogar das Wort ἀποκατάστασις braucht. Wir finden sie in der Rede des Petrus nach der Heilung des Lahmen 3_{19-21}: „So thut nun Buße und bekehret euch, daß eure Sünden ausgetilgt werden, damit Zeiten der Erquickung kommen vom Angesichte des Herrn, und er den euch bestimmten Jesum Christum sende, welchen muß der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, wovon Gott geredet durch den Mund seiner heiligen Propheten von Alters her." Aus dem Zusammenhange geht hervor, daß die καιροὶ ἀναψύξεως von den χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων nicht verschieden sind; die Ausgießung des heiligen Geistes wurde ja in den ἔσχαται ἡμέραι erwartet. Diese ἀποκατάστασις wird in Zusammenhang gebracht mit der prophetischen Verkündigung. Es kann nur auf ein Wort des Maleachi $3_{23.\,24}$ gehen, welcher vor dem großen und furchtbaren Tage Jahves die Wiederkehr des Elias erwartet. „Der wird der Väter Herz zu den Söhnen wenden, und der Söhne Herz zu ihren Vätern." Seine Aufgabe ist also, Frieden im Volke zu stiften und den Zwiespalt auszutilgen. Dieses kann sehr wohl als ein ἀποκαθιστάνειν bezeichnet werden, oder wie im Sirach (48_{10-12}) als καθιστάναι. Jedenfalls ist klar, daß dieser Zustand im Diesseits Statt finden wird; von einer Wiederbringung der Verdammten im Jenseits ist nicht die Rede. Nun ist es aber sehr wohl möglich, daß dieser Gedanke in dem christlichen Bewußtsein des Petrus eine andere Wendung erhalten habe. Sehr wahrscheinlich ist die Erklärung, welche Weiß S. 141 giebt. Er nimmt die ἀποκατάστασις πάντων als Gesammt-Bekehrung Israels, welche ja

die Hoffnung und das Ideal der Apostel war. Diese Deutung wird vortrefflich bestätigt durch 3_{17}, wo der Apostel selbst den Messiasmord als eine aus Unwissenheit (κατ'ἄγνοιαν) geschehene Sünde bezeichnet. Darum schließt Petrus 3_{26} seine Rede auch mit dem Gedanken, daß Jesus einen Jeglichen abkehrt von seiner Bosheit.

Ist mit diesen Worten auch die Idee der Apokatastasis, wie wir sie verstehen, noch nicht gegeben, so bildet doch das Wort des Petrus eine sehr bedeutsame Vorbereitung hierauf. Daß der Apostel nur eine Gesammt-Bekehrung Israels erwartet, erklärt sich leicht aus der Thatsache, daß das jüdische Volk für die Urapostel der gegebene Wirkungskreis war.

Hier schließt sich sehr leicht der erste Petrusbrief an, in welchem eine ähnliche Anschauung noch deutlicher vertreten wird.*) In einer eindringlichen Ermahnung zum echten christlichen Ertragen der Leiden (nämlich als ἀγαθοποιοῦντες, Thäter des Guten) nach dem Vorbilde Christi, welcher getödtet ward im Fleisch, lebendig gemacht im Geist, spricht der Apostel von Christus 3_{19}: „In welchem er auch hingegangen ist und den Geistern im Gefängniß gepredigt hat, (20) die einst ungehorsam waren, als Gottes Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs.“ Das ἐν ᾧ bezieht sich auf πνεύματι des vorhergehenden Verses; im Geiste hat ihnen Christus gepredigt. Es ist nicht an die πνεύματα der abgefallenen Engel zu denken; aus dem Zuwarten der göttlichen Langmuth erhellt, daß damit das Geschlecht der Sintfluth gemeint sein muß. Daß Christus in Henoch oder Noah gepredigt hätte, eine Annahme, die exegetisch wohl möglich ist, — indem man zur Zeit unsers Briefes das Henochbuch als ein echtes Werk des Mannes aus der Urzeit ansah — empfiehlt sich des Zusammenhanges wegen nicht. κηρύττειν ist nicht als Vorausverkündigung des Gerichts zu deuten, sondern als predigen im Sinne der Heilsanbietung, wie auch sonst im Neuen Testament. Gerade die Siegeskraft unschuldigen Leidens sollte an dem berühmtesten Beispiele, dem Jesu Christi, gezeigt

*) Die Frage der Echtheit dieses Briefes bleibe hier unerörtert, weil in keinem Zusammenhange mit unserm Thema stehend.

werden; dies Beispiel trifft nur dann zu, wenn diese Predigt von Erfolg begleitet war. Darum erklärt von Soden (Handkommentar zum N. T., 3. Bd., Theil 2, S. 146 ff.): „Gelang es Christus nach seinem Todesleiden, jenes Geschlecht noch zu bekehren und zu retten, das der einschneidendsten Bußpredigt, die je Menschen geworden, widerstand, dann war die Siegeskraft unschuldigen Leidens am glänzendsten erwiesen." Am wahrscheinlichsten ist, daß diese sogenannte Höllenfahrt Christi in die Zeit unmittelbar nach seinem Tode zu versetzen ist, wie es die Kirche in dem Apostolischen Glaubensbekenntniß richtig erklärt hat.

Mit Weiß beziehen wir auch 4_6 auf die Geister in der Unterwelt. „Denn dazu ist auch den Todten das Evangelium verkündiget worden, auf daß sie zwar gerichtet seien nach aller Menschen Weise dem Fleische nach, aber leben nach Gottes Weise dem Geiste nach." Aeußerlich sind sie zwar dem Gerichte verfallen; aber nach ihrer wahren Persönlichkeit, πνεύματι, leben sie Gotte, d. h. führen sie ein Leben in Gottes Gemeinschaft. — Wir finden also im ersten Petrusbriefe eine sehr wichtige Fortbildung der Lehre von dem Zustande nach dem Tode: während sonst mit dem Tode der endgültige Abschluß gesetzt ist (wogegen auch die Thatsache nicht spricht, daß der Uebergang der Verdammten in die Geheuna erst beim messianischen Weltgerichte am Ende der Tage sich vollzieht), also eine Erlösung dann für immer ausgeschlossen ist, finden wir hier die erhabene Vorstellung, daß die erlösende Wirksamkeit Christi auch jenen Geistern zu Theil wird. Ja, dieses Geschlecht, welches nach Henoch in alle Ewigkeit verdammt ist. welches am schwersten gesündigt hatte, empfängt noch den Segen der Erlösungsbotschaft Christi. Wie auch über die Frage der Echtheit des Briefes geurtheilt wird: jedenfalls das Ergebniß folgt mit Sicherheit, daß die Kirche diese Anschauungen für echt christlich angesehen hat, die wohl dem berühmtesten Jünger des Herrn angehören dürfen. Es bedarf keines weiteren Beweises, daß wir hiermit dem Gedanken einer ἀποκατάστασις πάντων sehr nahe gekommen sind: die wesentlichen Voraussetzungen sind nun gegeben.

In einen durchaus anderen Gedankenkreis führt uns der zweite Petrusbrief, der in seinem Inhalte viel Aehnlichkeit mit dem Judasbriefe besitzt. Um eines hier zu erläuternden Ausspruches willen haben wir ihn dem ersten Briefe angeschlossen, obwohl seine Entstehung auf eine weit spätere Zeit weist, wahrscheinlich in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Sehr gefährliche Irrlehrer sind aufgetreten, welche durch die schlimmsten, schändlichsten Laster das Leben der Gemeinde untergraben; vielleicht handelt es sich hier um Gnostiker extremer Richtung. Ihnen kündigt der Verfasser ein schweres Gottesgericht an, 2_3: „Ihr Gericht liegt von lange her nicht brach und ihr Verderben schlummert nicht.“ Hier finden wir eine starke Anlehnung an den Judasbrief: ihr Verderben wird bald eintreten. Es wird im Folgenden ausdrücklich nach Art des Gerichts über die abtrünnigen Engel beschrieben: „Gott verschonte sie nicht, sondern Höhlen der Finsterniß, in die Unterwelt sie verstoßend, übergab er sie zur Aufbewahrung fürs Gericht“ 2_4. Diese Vorstellungen bedürfen keiner weiteren Erörterung, da sie sich wörtlich an Henoch anlehnen. Von der Ewigkeit des Strafzustandes ist Nichts ausgesagt; aber wegen der Beziehung zu den vorher genannten Quellen ist es sehr wahrscheinlich, daß sie von dem Verfasser vorausgesetzt ist. Auch in Betreff Sodoms und Gomorrhas gilt dasselbe: sie, die in unauslöschlichem Feuer fortbrennen, sollen ein Beispiel der künftigen Gottlosen sein 2_6. Noch deutlicher erkennen wir dies aus 2_{17}. Nach einer ausführlichen Schilderung, welche in mannigfachen, sehr kräftigen Beispielen die Heillosigkeit des Treibens jener Irrlehrer hervorhebt, heißt es: οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται, denen das Dunkel der Finsterniß aufbewahrt ist. Man kann es auf die vorläufige Strafe in der Unterwelt (dem Tartarus nach 2_4) beziehen, oder, wenn wir das τετήρηται als Hinweis auf den Endzustand überhaupt ansehen, wie 4 εἰς κρίσιν τηρουμένους, dann wäre die Vorstellung, daß sie durch furchtbare Finsterniß gequält werden. Auch dies ist wohl denkbar, da wir in den Synoptikern den Ausdruck häufig fanden: In die äußerste Finsterniß verstoßen werden, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird. — Man kann bei 2_9: „Es weiß der Herr die

Frommen aus den Prüfungen zu erretten, die Ungerechten aber im Strafzustand auf den Tag des Gerichts zu bewahren" (κολαζομένους τηρεῖν, als Solche, die bestraft werden), rein philologisch die Möglichkeit nicht bestreiten, daß dann eine Erlösung eintreten werde. Aber das unheimliche Dunkel, welches unser Brief über diese Frage breitet, wird an keinem Punkte gelichtet. Wenn wir die Gedankengänge unbefangen würdigen, tritt uns überall Aussichtslosigkeit entgegen.

Nur Eine Stelle bietet etwas Hoffnung. Als von dem Verzuge der Parusie gesprochen wird, und der Verfasser durch Hindeutung auf Psalm 90 (Tausend Jahre sind dem Herrn wie Ein Tag) die Bedenken zerstreut hat, heißt es 3_9: „Nicht verzieht der Herr seine Verheißung, wie es Einige für Verzug halten; sondern er ist langmüthig um euretwillen, weil er nicht will, daß Etliche verloren gehen, sondern Alle sich zur Buße kehren." Hat dieses Wort auch unverkennbar Aehnlichkeit mit 1. Timotheus 2_4, so werden wir jedoch später sehen, daß jener Gedanke viel entschiedener universalistisch gefaßt ist als hier. Immerhin ist hiermit stark betont, daß der Wille Gottes auf das Heil Aller geht, daß auch jene Zweifler nicht ausgeschlossen werden sollen; aber zur Wendung zu einer ἀποκατάστασις sind die Gründe doch nicht stark genug. Jedenfalls läßt sich nicht verkennen, daß der zweite Petrusbrief den herrlichen Idealismus des ersten nicht erreicht, daß er nicht jenen großartigen Ausblick in die allgemeine Wirksamkeit des Erlösungsgedankens eröffnet. Immerhin mögen ja die sehr bösen Erfahrungen, welche man durch die Irrlehrer machen mußte, den Gedanken an eine schließliche Ueberwindung der Gegensätze aufgehoben haben durch die Erwartung des drohenden Gerichts.

Den Hebräerbrief wollen wir nur kurz erwähnen, da er für die Frage der Apokatastasis keinen Beitrag leistet. Wir begegnen in ihm häufig der eindringlichen Ermahnung, festzuhalten an dem durch Christus erworbenen Heil. Gerade weil das christliche Heil so hoch über dem Alttestamentlichen Gesetz steht, wird sich seine Vernachlässigung um so schwerer strafen. 2_2: . . „Wenn schon alle Uebertretung und Unfolgsamkeit (im Alten Testament) gerechte Vergeltung empfing,

wie sollten wir entrinnen, wenn wir solch hohe Rettung versäumen?" Am stärksten betont der Hebräerbrief diesen Gedanken in Kap. 6_{4-6}: „Denn es ist unmöglich, die einmal Erleuchteten, welche die himmlische Gabe geschmeckt haben und des heiligen Geistes theilhaft geworden sind und das köstliche Wort Gottes und die Kräfte der künftigen Welt geschmeckt haben, und abgefallen sind, abermals wieder zu erneuern zur Buße, da sie sich selbst den Sohn Gottes aufs Neue tödten und ihn zum Gespött machen." Gegenüber der Herrlichkeit des Christenstandes, der in Vers 4 und 5 so ausführlich geschildert wird, sticht das kurze καὶ παραπεσόντας in 6 grell ab. Mit diesem Ausspruche wird die Unmöglichkeit der zweiten Buße (ἀδύνατον γὰρ — πάλιν ἀνακαινίζειν) scharf betont. Der Grund liegt darin, daß sie durch ihren Abfall (παραπεσόντας) Christum gleichsam wieder kreuzigen und der Schande preisgeben, also sich des schlimmsten Frevels schuldig machen. Natürlich ist dadurch die Apokatastasis ausgeschlossen, was auch durch 6_2 bewiesen wird, wo κρίμα αἰώνιον, ewiges Gericht, was doch nichts Anderes als ewige Verdammniß bedeuten kann, zu den Anfangsgründen der christlichen Lehre gerechnet wird. Das ἀδύνατον γὰρ ἀνακαινίζειν geht also auf selbstbewußten und vorsätzlichen Abfall vom Christenthum, einen Abfall, der mit voller Erkenntniß seiner Tragweite vollzogen wird: das sagen die eindrucksvollen Worte des 4. und 5. Verses, wo in nicht weniger als 5 bedeutungsvollen Ausdrücken die Herrlichkeit des Christenstandes geschildert wird. Aus diesen Gründen geht aber auch hervor, daß nur die hartnäckige, böswillige Verleugnung des Heils die ewige Verdammniß nach sich zieht: sachlich kommt unsre Stelle auf dasselbe hinaus, was die Synoptiker die Sünde wider den heiligen Geist nennen.

Von derselben Bedeutung ist 10_{26}, wo den ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας die Unmöglichkeit der Vergebung erklärt wird, weil das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν nach 10_{29} ein καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ sei; denn unter dem „freiwillig Sündigen" ist der bewußte Abfall vom Heil verstanden. Für einen solchen gilt die ernste Warnung 10_{31}: „Schrecklich ist es, zu fallen in die

Hände des lebendigen Gottes". Sehr treffend spricht von Soden im Handkommentar zum N. T. (2. Aufl. 3. Bd., 2. Abth.) S. 72 über diese Stelle: „Wie in der ersten Mahnung des Briefs $2_{2f.}$, wird hier am Schluß des Abschnitts das zu erwartende Strafgericht gemessen an der Strafe, welche schon auf der Uebertretung des Gesetzes Mosis stand. Die 6_{1-6} behauptete und 12_{17} bestätigte Unmöglichkeit einer zweiten Buße im Christenthum lernen wir hier Vers 26 daraus verstehen, daß der Verfasser die alttestamentliche Beschränkung der Sühnbarkeit der Sünden durch Opfer auf unbeabsichtigte Sünden auch auf das Opfer Christi überträgt, wobei er alle vor der Bekehrung zum Christenthum begangenen Sünden aus Unwissenheit erklärt, dagegen innerhalb des Christenthums nur die Sünde des Abfalls als möglich denkt, die als eine bewußte Sünde im Vollsinn des alttestamentlichen Begriffes allerdings ihrer Natur nach die Vergebung ausschließt." Aus diesen Stellen, zu denen noch 12_{17} gehört, wo durch Esaus Beispiel die Unmöglichkeit der zweiten Buße gelehrt wird, geht hervor, daß der Hebräerbrief die Apokatastasis ablehnt. —

Wir dürfen bei unsrer Betrachtung das Johannes-Evangelium nicht vergessen; wie es fast in allen Fragen der religiösen Weltanschauung die überlieferten Begriffe bedeutsam weitergebildet und vergeistigt hat, so hat es auch für unsre Aufgabe Wichtiges geleistet. Es dürfte leicht Widerspruch hervorrufen, wenn wir das vierte Evangelium, welches doch sicherlich einer viel späteren Zeit angehört als die Schriften des Apostels Paulus, vor diesem behandeln. Aber da es unser Zweck ist, die Entwicklung des Gedankens der Apokatastasis von den ersten Anfängen und Ahnungen bis zur vollen klaren Ausbildung zu verfolgen, so können wir die Ideen des Paulus über diesen Punkt erst später erörtern.

Genauere Darlegungen über das Schicksal der Menschen nach dem Tode fehlen fast ganz. Aber der Begriff des Gerichts, die κρίσις, welche das Auftreten Christi unter den Menschen hervorruft, giebt uns hierüber Belehrung. „Christus deckt den in der Welt vorhandenen Gegensatz auf, wer zum Heile befähigt ist und wer nicht. Die Welt liebte die Finsterniß sehr und sprach sich damit selbst das Urtheil. Dies hatte

nicht einen metaphysischen, sondern einen ethischen Grund: die bösen Werke". (Weiß, Vorlesungen über das Evangelium Johannis.) Darum gilt der Satz 3_{18}: „Wer an ihn glaubet, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubet, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes." Für den Gläubigen giebt es kein Gericht; er steht durch Christus in der Heilsgemeinschaft mit Gott, die auch durch den Tod nicht aufgehoben werden kann, μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. Der Ungläubige aber spricht sich selbst das Gericht, weil er sich von der erlösenden Gemeinschaft mit Gott ausschließt. Es ist nicht ein Zustand äußerer Qualen damit bezeichnet; er bleibt eben von der Seligkeit ausgeschlossen, weil er sich selbst dagegen verschließt; für ihn geht der Zustand der Gott-Entfremdung weiter. Ähnlich 3_{36}: „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben: wer aber dem Sohne ungehorsam ist, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm". μένει ἐπ' αὐτόν wird besser wiedergegeben: „Der Zorn Gottes bleibt auf ihn hin gerichtet." Ein Solcher hat nicht die ζωὴ αἰώνιος, d. h. nicht etwa ein Leben in nachirdischer Zukunft; sondern: ihm fehlt die vita vere vitalis, das Leben in seinem wahrhaften Sinne, welches in dem rechten religiösen Verhältnisse des Herzens zu Gott besteht. Daß hiermit eine Umkehr unbedingt ausgeschlossen sei, kann aus dem Zusammenhange nicht gefolgert werden.

Während hier Gericht, Leben und Tod mehr als Zustände der inneren Gemüths-Erfahrung erscheinen, als Ausdruck des religiösen Bewußtseins in seiner normalen und seiner abnormen Form, so fehlt es doch nicht an Stellen, in welchen eine Aufhebung des Gegensatzes ausgeschlossen ist. Schon die Unterscheidung der Menschen in Kinder des Lichts und Kinder der Finsterniß, ja des Teufels, 8_{44}, überträgt die verschiedene Stellung der Menschen zu Christus, wie sie in der Erfahrung hervortritt, auf das Gebiet des Absoluten und stellt damit einen metaphysischen Wesens-Gegensatz beider Klassen heraus: hierdurch ergibt sich aber mit Nothwendigkeit ein Dualismus, welcher eine schließliche Versöhnung doch unmöglich macht. Es liegt in der einfachen Folge dieser Thatsache, daß damit

die Ewigkeit der Höllenstrafen gesetzt ist. Darum können wir die Stelle 5_{29}: „Es werden hervorgehen, die da Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichts“ auch nicht anders auffassen. Dieses Gericht erscheint als Feststellung des Endergebnisses, nach welchem eine Erlösung unmöglich ist. Hier also begegnet uns deutlich der Gedanke einer doppelten Auferstehung. In den Synoptikern fanden wir mit Sicherheit nur die Auferstehung der Gerechten, und nach dem Zusammenhange erschien es als überwiegend wahrscheinlich, daß eine Auferstehung der Gottlosen nicht zu dem religiösen Gedankenkreise jener Schriftsteller gehört habe. In diesem Punkte berühren sich die Apokalypse und das Evangelium. Wie aber diese Strafen zu denken seien, darüber gibt uns der Evangelist keine Aufklärung. Nach der Ausbildung der Begriffe ζωή und θάνατος aber ist wohl anzunehmen, daß wir uns das Schicksal der Gottlosen als Gottverlassenheit zu denken haben, also negativ, nicht eigentlich positiv als unauslöschliche Feuerqualen.

Es sind aber doch Ansätze vorhanden, welche über die dualistische Anschauung hinausweisen. Die Stelle 12_{32}: „Wenn ich erhöhet bin von der Erde, so werde ich Alle zu mir ziehen“ hat man zuweilen im Sinne einer Apokatastasis gedeutet. Der Zusammenhang gibt aber eine andere Erklärung an die Hand, zumal wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dieses Wort gesprochen ist unter dem Eindrucke der Begegnung mit den Griechen, die Jesum zu sehen wünschten. Solange Jesus lebte, war seine Wirksamkeit auf Israel beschränkt: Durch die Heilskraft seines Todes fallen die nationalen Schranken, und das Evangelium kann nun auch den Heiden zu Theil werden. Viel wichtiger ist unsers Erachtens 10_{16}: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle. Und dieselben muß ich herführen, und sie werden meine Stimme hören, und wird Eine Heerde und Ein Hirte werden“. Ist dieses Wort auch ursprünglich in ähnlichem Sinne wie das vorhergehende gedacht, so können wir ihm doch eine weitere Beziehung beimessen. Wir betonen, daß wir diesen unvergleichlichen Ausspruch jetzt nicht exegetisch erläutern wollen — danach ist allerdings von Apokatastasis keine Rede —, sondern ihn betrachten

als religiöses Ideal. Ein gewaltiger Ausblick in die Zukunft wird eröffnet: das Evangelium in seinem Siegeszuge durch die Welt und durch die Herzen der einzelnen Menschen. Alle Feindschaft, aller Widerspruch soll aufgehoben werden: soll diese köstliche Weissagung in vollem Sinne Wahrheit werden, so darf die Einheit keine bloß äußerlich gemachte sein, die innerlich stark getrübt ist, nein, innerlich muß sich Alles dem großen Erzhirten der Schafe anschließen: Dies ist aber nur möglich bei der Idee der ἀποκατάστασις πάντων.

Von entscheidender Bedeutung für uns ist die Stellung des Apostels Paulus zur Frage der Apokatastasis. Ist er doch der Schöpfer einer christlichen Theologie gewesen, der es, wie kein Anderer, verstanden hat, das Glaubensleben in seinem Ursprung und Ziel darzustellen, der uns auch auf die Fragen Antwort giebt, die für unsre religiöse Erkenntniß die höchsten sind. Darum hat die evangelische Kirche zu allen Zeiten sich vorzugsweise, ja fast ausschließlich, auf Paulus gestützt. Zunächst kommen für uns einige Stellen aus den Thessalonicherbriefen in Betracht. Nachdem der Apostel das verderbliche Wirken der Juden geschildert hat, die ihn sogar hindern wollen, das Evangelium den Heiden zu predigen, sagt er 1. Theſſ. 2_{16}: „ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, doch schon ist der Zorn über sie gekommen zum Ende". Hier ist zunächst wohl an irdische Strafen zu denken, denen die Juden verfallen werden; denn das Maß ihrer Sünden ist voll. Er erwartet ein schweres Gottesgericht über sie; worin dies bestehen soll, ist nicht näher angegeben; sehr wahrscheinlich ist die Annahme, daß er noch weitere Strafen über sie erwartet, daß sie nämlich dem Verderben, der ἀπώλεια, durch Gottes Zorn anheimfallen werden. Deutlicher spricht sich Paulus 2. Theſſ. $1_{8.9}$ aus. Wenn auch der 2. Thessalonicherbrief höchst wahrscheinlich nicht echt ist, so müssen wir doch wegen des nahen Zusammenhangs desselben mit dem 1. Briefe die Stelle hier erörtern. Bei dem Offenbarwerden des Herrn Jesu vom Himmel her, also bei der Parusie (die der Apostel in nächster Zeit erwartet), wird ein gerechtes Gericht gehalten werden, in welchem Gott strenge Vergeltung übt: „Wenn er Vergeltung ertheilt Denen, die Gott nicht

kennen, und Denen, die nicht gehorchen der Heilsbotschaft über unsern Herrn Jesus, welche als Strafe leiden werden ewiges Verderben von dem Angesichte des Herrn Jesus ..." In dem Begriffe des Gerichts, welches sich streng nach den Werken eines Jeden richtet, liegt der Gegensatz von Seligkeit und Verdammniß begründet. Es war ja für Paulus klar, daß Diejenigen, welche nicht durch den Glauben gerechtfertigt waren, dem Verderben verfallen müßten, weil sie unter dem Zorne Gottes standen. Hiernach wird das Gericht ein allgemeines sein, und über die Verdammten wird das Verderben kommen; der Ausdruck 1_8 τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ beweist durch die Wiederholung des Artikels τοῖς, daß hier 2 Klassen unterschieden werden. Er sieht ja auch sonst im Heidenthum die Wirkungen des Zornes Gottes, wie er Römer 1_{28} ausspricht: „Wie sie nicht dafür erachtet haben, Gott in der Erkenntniß zu behalten, so hat Gott sie hingegeben in einen verachteten (oder besser: verworfenen) Sinn," daß sie die schändlichsten Laster übten. Es ist selbstverständlich, daß Paulus mit τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν nicht solche Heiden meint, welche nach Römer 2 wirkliche Werke des Gesetzes thaten, weil sie sich selbst ein Gesetz sind.

In welcher Art bestimmt sich dem Apostel der Begriff des ὄλεθρος αἰώνιος, dem die ἀπώλεια gleichgeordnet ist? Zunächst ist zu bemerken, daß wir an keiner Stelle der Paulinischen Briefe der Erwähnung von Feuerqualen in der Gehenna begegnen, die wir aus der Apokalypse, aber auch aus den synoptischen Evangelien kennen gelernt haben. Hätte Paulus diese Vorstellung besessen, er würde sie jedenfalls hier erwähnt haben. Für seine Anschauung bestimmt sich das Verderben negativ, als endgültige Scheidung des Menschen von Gott. „Tod bedeutet zugleich Todtbleiben, so gewiß Verwesung das Endschicksal des Fleisches bildet. Das Sterben des Sünders fällt zusammen mit dem Sterben seines Fleisches. Das gerade ist das Furchtbare der Vorstellung des Todes, daß keine Zurückbringung des Lebens, keine Rückgängigmachung des Sterbeprozesses in Aussicht steht. Der zeitliche Tod ist der endgültige, der ewige Tod. Denn „Verderben" kann nichts Anderes bedeuten, als unaufhaltsames Vergehen,

dauernde Vernichtung, Ausscheidung aus dem Kreise der Existenz, das völlig negative Resultat der Lebensbethätigung des, aus Fleisch bestehenden, und daher auch fleischlich gesinnten Menschen. Einfach todt sein und todt bleiben ewiglich — das ist ihm der schauervollste aller Gedanken, das entsetzlichste, allen Hades und alle Gehenna überbietende Uebel." (Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 2. Bd. S. 49. 50.) Eine wirkliche Vernichtung der Verdammten kann mit diesen Worten nicht ausgesagt sein: es ist die volle Negativität des Ergebnisses, der Ausschluß von dem wahrhaftigen Leben und seinen Gütern. Es ist wohl zu bemerken, daß nur an dieser Einen Stelle der Gedanke des ewigen Verderbens hervorgekehrt wird. Sonst steht immer nur ἀπώλεια bez. ἀπόλλυσθαι.

Auch sehr viele andere Aussprüche Pauli lassen sich nur in diesem Sinne deuten. So erklärt der Apostel Römer 2_{6-9}, wo die gerechte Vergeltung geschildert wird, die einen Jeden nach seinen Werken treffen wird, 2_{8}: „Denen, welche ränkesüchtig und der Wahrheit ungehorsam, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, (steht) Zorn und Grimm (bevor)." Gerade weil im vorigen Verse das entgegengesetzte Ergebniß betont war, nämlich ζωὴ αἰώνιος, ist es wahrscheinlich, daß auch hier die endgültige Entscheidung ausgesprochen ist. ὀργὴ καὶ θυμός, Zorn und Grimm, wird von Gott über die Ungehorsamen verhängt; sie verfallen also schwerer Strafe, die aber hier nicht nach Art äußerer Qualen vorgestellt wird: es soll nur die Scheidung von Gott betont werden, die dem Menschen nichts Anderes als Unheil bringen kann. Allerdings läßt sich aus dieser Stelle nicht mit unbedingter Sicherheit schließen, daß dieser Zustand ewig bleiben solle; denn während 2_{7} bei ζωή ausdrücklich αἰώνιος hinzugesetzt ist, fehlt bei ὀργὴ καὶ θυμός dieser Ausdruck. Aber es ist dem Zusammenhange kaum angemessen, daß jenes Ergebniß hier abgeschwächt werde. Auf denselben Gedanken werden wir geführt 1. Kor. 1_{18}: „Das Wort vom Kreuz ist zwar den ins Verderben Gehenden eine Thorheit, den Gerettetwerdenden aber ist es eine Kraft Gottes." Also auch hier der einfache Gegensatz von ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι. Mit

den ἀπολλύμενοι sind jedenfalls dieselben gemeint, welche Römer 1_{18-32} geschildert sind, von denen es 1_{21} heißt: „Eitel geworden sind sie in ihren Gedanken, und verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz." So können sie also nicht das Evangelium als eine Kraft Gottes zur Errettung aufnehmen, sondern rennen ohne Hülfe ins Verderben. — Die andern Stellen, wo von ἀπώλεια die Rede ist, enthalten denselben Gedanken nur in etwas anderer Form.

Ist es aber denkbar, daß sich der Apostel Paulus, der die Segenskräfte des Evangeliums wie kein Anderer empfunden hatte, der seine ganze reiche Lebensarbeit der Bekehrung widmete, dem kein Opfer, keine Entsagung, ja keine Gefahr und Todesnoth zu groß war für die Erreichung des herrlichen Zieles, die Gewinnung von Seelen — sagt er doch selber 1. Kor. 9_{22}: „Allen bin ich Alles geworden, um auf alle Weise Einige zu retten" — bei diesem furchtbaren Gedanken beruhigen konnte? Findet sich nirgends ein Ausweg zur Lösung des Zwiespalts?

Zunächst ist klar hervorzuheben, daß auf dem geschichtlichen, erfahrungsmäßigen Standpunkte das Ergebniß kein anderes sein kann, als wir es an der Hand der Worte Pauli bisher kennen gelernt haben. In der Erfahrung, die nur mit unmittelbar gegebenen geschichtlichen Größen rechnet, zeigt sich der Gegensatz: Das Evangelium wird von Einigen angenommen, von Anderen, und zwar sehr Vielen, verworfen. Was kann also die Folge sein? Muß nicht mit Nothwendigkeit der Ausgang sich bestimmen als σωτηρία, Heil, oder als ἀπώλεια, Verderben? — Jeder Versuch, die beigebrachten Beweisstellen zu entkräften, muß dem Zusammenhange widerstreiten; wenn auch der bestimmte Ausdruck „ewiges Verderben" (ὄλεθρος αἰώνιος) nur 2. Thess. 1_{9} gebraucht ist, und man sich darauf berufen kann, daß Paulus in diesem Briefe nachweislich jüdische Vorstellungen aufgenommen hat, so ändert das an der Thatsache Nichts, daß der Gegensatz von σῳζόμενοι und ἀπολλύμενοι auch in den anderen Briefen sich nicht wegschaffen läßt. Es ist nur der folgerichtige Ausdruck der rein geschichtlichen Betrachtungsweise, wenn der Ungehorsam gegen das Evangelium, wie ihn namentlich die Juden sehr schroff bethätigten, auf ein göttliches Verstockungsgericht zurück-

geführt wird, Römer 9. Da begegnen wir dann Aussagen wie Römer $9_{15\cdot16}$: „Ich werde gnädig sein, wem ich gnädig bin, und werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme. Also ist es nun nicht (die Sache) des Wollenden oder des Laufenden, sondern des sich gnädig erweisenden Gottes.“ Darum gilt der Schluß Vers 18: „Also nun, wen er will, den begnadigt er, und wen er will, den verstockt er.“ Darum giebt es denn Gefäße der Barmherzigkeit und Gefäße des Zornes (σκεύη ἐλέους und σκεύη ὀργῆς), ja, die Gefäße des Zornes sind sogar bereitet zum Verderben 9_{22}. Jeder Einwand wird abgewiesen durch das Bild von dem Töpfer, der aus einem und demselben Thon Gefäße der Ehre und Gefäße der Unehre bereiten kann. „Wir sind ganz willenlos; jede freie Wahl ist ausgeschlossen. Durch die angeborene Beschaffenheit des Menschen ist alles Weitere prädestinirt. Das ist Prädestination im Sinne des absoluten Determinismus.“ Wir unterschreiben vollkommen dieses Wort von Kaftan in seinen Vorlesungen zum Römerbrief.

Nach diesen Worten ist freilich gar Nichts zu hoffen. Wäre der Apostel thatsächlich auf diesem Standpunkte verblieben, so könnte von einer Apokatastasis keine Rede sein, ebenso wenig wie wir eine solche bei Augustinus finden können. Hierdurch wäre allerdings der absolute, ewige Dualismus zum Grundsatz erhoben, und zwar mit solcher Schroffheit, daß die Ewigkeit der Höllenstrafen schlechterdings unabweisbar ist. Wäre der Apostel wirklich in dem Sinne Vertreter der absoluten Prädestination, so hätte er niemals versuchen können, die hier sich aufgebende Frage: „Wie ist ein solcher Rathschluß mit der Liebe, ja sogar mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren?“, in irgend einer Weise zu lösen. Eine solche Erklärung gibt Paulus aber Römer 10 und 11. Es geht daraus deutlich hervor, daß wir Kap. 9 nur die Eine Seite der Gedankenreihe bis zum Extrem durchgeführt finden.

Jedenfalls ist es klar, daß der bloß geschichtliche Standpunkt zu einer Lösung der schweren Frage unzureichend ist. Aber der Apostel kennt auch eine höhere Anschauung und Erkenntniß: das ist die ideal-teleologische Betrachtungsweise, der spekulative Standpunkt, welcher

die Welt im Lichte der ewigen, idealen Zwecke Gottes sieht. Daraus ergibt sich nicht eigentlich ein Widerspruch; denn daß ein so klar dialektisch denkender Mann, wie der Apostel Paulus, sich einfach sollte widersprochen haben, ohne jede Vermittlung —, dagegen sträubt sich unser Denken doch. Es sind also bei ihm zwei Denkweisen zu unterscheiden, die sich verhalten wie das Niedere zum Höheren und Höchsten: die pharisäisch-gesetzliche Voraussetzung seines Denkens, und die hellenistisch-spekulative Richtung seines Geistes. Zu sicherer Ueberwindung des Gegensatzes dienen die folgenden Ausführungen. In der Erfahrung, daß die Juden vorläufig vom Eintritt in das Reich Gottes ausgeschlossen, aber dafür die Heiden berufen sind, vollzieht sich nur der Heilswille Gottes, welcher die Gerechtigkeit an den Glauben knüpft. Weil die Juden dies verschmähten, sind sie gestrauchelt. Nachdem der Apostel diesen Satz durch Beispiele aus dem Alten Testament bewiesen, gibt er die Lösung des Räthsels $11_{11\cdot12}$.: „Ich frage nun: sind sie angestoßen, damit sie fallen sollten? Das sei ferne! Vielmehr durch ihre Verfehlung kommt das Heil zu den Heiden, um sie eifersüchtig zu machen. Wenn aber ihre Verfehlung der Welt zum Reichthum gereicht und ihre Einbuße zum Reichthume der Heiden, um wieviel mehr ihr volles Eingehen!" Durch diese Ausführung ist eine Prädestination, die einen Theil der Menschen zum Verderben bestimmt, einfach ausgeschlossen. Jene Kap. 9 gegebene Auskunft war eben nur die auf dem einfach erfahrungsmäßigen Standpunkte sich aufdrängende Beobachtung, die auch auf allen andern Gebieten des Lebens gemacht wird, so lange nicht die Idee des göttlichen Heilszweckes erkannt wird. Von dieser höchsten religiösen Anschauung aus ergiebt sich nun die endgültige Lösung 11_{32}: „Denn Gott hat Alle insgesammt unter den Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich Aller insgesammt zu erbarmen." Also Gott hat Alle insgesammt in den Ungehorsam verschlossen wie in ein Gefängniß; aber dieser Ungehorsam diente nur den letzten, höchsten Zwecken des göttlichen Erbarmens, das sich, wie noch besonders durch den sehr starken Ausdruck τοὺς πάντας, „Die Allen", also: „Alle insgesammt" sicher gestellt wird, auf Alle bezieht. Hat

Paulus hier auch seine Betrachtung zunächst an die beiden Menschheitsgruppen, Juden und Heiden, angeknüpft, so wäre es doch dem Sinne dieser Stelle schlechterdings entgegengesetzt, wenn darunter an die Verwerfung so und so viel Einzelner gedacht wäre. Hier haben wir also mit klaren Worten den Gedanken der ἀποκατάστασις πάντων. Wie sich die Bekehrung Aller und damit ihr Eintritt in die Seligkeit vermittle, das hat der Apostel mit gläubigem Herzen der Allbarmherzigkeit Gottes anheimgestellt: Thatsache ist aber, daß auch die jetzt Verlorenen, die sich jetzt gegen die Heilsbotschaft verschlossen haben, einst im Jenseits von der Liebe Gottes gewonnen werden. Darum bricht Paulus in jenen unvergleichlich herrlichen Lobpreis der Weisheit und Güte Gottes aus, die Alles auf das Heil abgesehen habe: auch die augenblicklichen Zornesgerichte heben dies nicht auf. So kann er denn seine Betrachtungen schließen mit den Worten 11_{36}: „Denn aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen." Wie der gesammte Weltverlauf in Gott allein seinen Grund hat, wie er allein durch Gott regiert wird, so führt Alles auch zu Gott zurück: εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Nicht bloß οἱ πάντες, in dem Sinne: alle Menschen, nein, das ganze Weltgeschehen dient nur diesem Einen höchsten Zwecke. Daß mit dem Worte: εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, die ewige Verdammniß auch nur eines Einzigen vereinbar wäre, ist unbedingt ausgeschlossen. Denn darin besteht ja gerade die Verdammniß, daß der Mensch nicht εἰς θεόν sein will, sondern beispielsweise κατὰ σάρκα. Mit diesem hehren Dreiklang schließt Paulus seine Betrachtung: nun ist der Dualismus wirklich überwunden; Alles kehrt zu Gott zurück.

Unsre Auffassung wird bestätigt durch den ausgezeichneten Dogmatiker Alexander Schweizer, welcher sich über den Abschnitt Römer 9 bis 11 in seiner Glaubenslehre (2. Aufl. 1877, 2. Bd. S. 325 bis 327) also ausspricht:

„Dieser Abschnitt lehrt nicht eine unabänderliche Prädestination Dieser zum Heil, Jener zum ewig bleibenden Unheil, sondern ausdrücklich Gottes freies Recht, Glaubende anzunehmen, Gesetzesgerechte aber, die als solche sich an Christus stoßen, was Gott selbst so ordnet und als Strafgericht will,

draußen zu lassen, wie dann Capitel 10 fortgefahren wird, daß „die Israeliten zwar eifern um Gott, aber auf verkehrte Weise, indem sie die eigene Gerechtigkeit aufpflanzen, der wahren des Glaubens aber sich nicht unterwerfen, da doch Christus dem Gesetz mit Werkgerechtigkeit ein Ende macht und für Alle die Glaubensgerechtigkeit bringt, wodurch die Scheidung der Juden und Heiden aufgehoben ist. Der evangelischen Verkündigung glauben sie nicht, obgleich dieselbe reichlich und dringend an sie ergeht.“ Und nach einer genauen Darlegung des Gedankenganges von Cap. 10 und 11, den wir schon berücksichtigt haben, fährt Schweizer fort:

„Und zum Schlusse bricht der Apostel aus in Bewunderung der sich offenbarenden unendlichen Weisheit, die durch particulare Gnadenführungen Alle zu ihrer Zeit zum Heil zu führen weiß, indem sogar das zeitweilige Verhärtetsein der Einen, Andern den Zutritt ermöglichen muß. Er, der so reichlich erfahren hat, wie schon die vorhandene Kleinzahl der Judenchristen die Zulassung der Heiden zu hindern sucht, weiß, daß der Volleintritt ganz Israels die verachteten Heiden gar nicht zuließe, und erkennt in der einstweiligen, durch die verübte Kreuzigung Christi für die meisten Juden entstandenen Abtrennung, einen weisen Aufschub der sicher kommenden Erfüllung; weise, weil nun Heiden vom Eintritt nicht abgehalten werden bei der Kleinzahl der Judenchristen; weise, weil der Anblick, wie verachtet gewesene Heiden nun in Christo so herrlich werden, die Juden draußen einst zur Nacheiferung reizen wird, und so endlich Alle das Heil erlangen.

Daß eine solche Erörterung die absolute Prädestination begründen sollte mit für immer unabänderlicher vorweltlicher Fixirung von Selig- und Verdammtwerdenden, ist nur erklärlich aus der Gewohnheit, einzelne Worte aus ihrem Zusammenhang gerissen zu verwerthen. Dazu kommt freilich die stylistisch schwer mit dem Gedanken ringende Ausdrucksweise, ganz besonders aber das Beiseitelassen des Looses der Einzelnen, weil nur das Loos von Massen theils jetzt gläubiger Heiden, theils jetzt gläubiger Kleinzahl und ungläubiger Großzahl der Juden ins Auge gefaßt wird ohne alle Rücksicht auf die Nebenfrage, welche wir nun stellen können, was nämlich aus

einzelnen Juden werde, die vor der Bekehrung der Masse noch ungläubig sterben würden. Kein Bibelabschnitt spricht so entschieden für unsern Lehrsatz, daß Gottes Gnadenführung zwar periodische Verhärtung als Ende langer Entwickelungen, die irrig waren, verhänge, ein Zustand, welcher lange sich erhaltend, ein relatives Ende ist; daß aber das absolute Ende nur sein kann ein volles, universales Erreichen dessen, was die Gnade ewig will und auf ihrem Wege und mit ihren Mitteln bei Allen davon trägt."

Es ist erforderlich, auch die andern Abschnitte der Schriften Pauli, welche auf eine ἀποκατάστασις führen, einer näheren Forschung zu unterziehen. Vor Allem denken wir an die berühmte Stelle 1. Korinther 15_{21-28}, in welcher der Apostel ausführlich über die Auferstehung und die Weltvollendung spricht. Schon der Ausspruch Vers 22: „Wie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christus Alle lebendig gemacht werden" legt die Deutung auf allgemeine Belebung nahe. Denn wenn der Vergleich zu Recht bestehen soll, so muß das πάντες im 2. Gliede dem πάντες des 1. entsprechen. Da aber nach Römer 5_{12} (wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist und durch die Sünde der Tod, und also zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen ist, deswegen, weil Alle gesündigt haben . . .) die von Adam ausgehende Todeswirkung allgemein sich auf Alle erstreckt kraft ihrer inneren Zugehörigkeit zur Sünde, weil nämlich auch in ihnen die Sünde eine objektive, von Adam her in Thatsünden sich wirksam erweisende Macht war, so muß das ζωοποιεῖσθαι ἐν Χριστῷ auch allgemein auf Alle ohne Einschränkung sich beziehen. So wenig die von Adam ausgehende Todeswirkung bloß ideal besteht, ohne sich in der Wirklichkeit auszugestalten, so wenig kann das ζωοποιεῖσθαι bloß als Rathschluß Gottes verstanden werden, dessen Erfüllung zweifelhaft ist. Eine Vernichtung der Gottlosen kann in diesen Worten nicht enthalten sein; denn sonst hätte Paulus jene These nicht an die Spitze seiner Ausführung stellen können. Auch öffnet sich nach Vers 23, 24 zwischen der Parusie Christi und dem Weltende (εἶτα τὸ τέλος) ein Zeitraum, der nach 25 unter der Herrschaft Christi

steht; die Uebergabe des Reiches an Gott geschieht erst ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, dann wann er vernichtet haben wird jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht. Unter diesen Gewalten sind aber nach dem Sprachgebrauche des ganzen Neuen Testaments niemals Menschen verstanden, sondern immer Engelmächte bez. Dämonen. Daß ἐξουσία Römer 13_1 f. die weltliche Obrigkeit bedeutet, ändert hieran Nichts. Ἄγγελοι, ἀρχαί, und δυνάμεις sind Römer 8_{38} auch mächtige Gewalten, welche den Christen aber nicht von der Liebe Gottes scheiden können. Außerdem berufen wir uns auf Kolosser 2_{15}, wo Gott die ἀρχαί und ἐξουσίαι entwaffnet. Also kann sich der Kampf dieser Zeit vor dem Ende doch nur darauf beziehen, daß den feindlichen Gewalten die Seelen der bisher noch Ungläubigen abgewonnen werden. Dazu bleibt nach 23 auch Raum, sofern Jeder in seinem τάγμα, der ihm eigenen Abtheilung auferstehen soll. Als letzter Feind wird vernichtet der Tod. Nun tritt Christus von der Herrschaft zurück und übergiebt das Reich dem Vater, 28, „auf daß Gott sei Alles in Allem.“ Weil es im vorigen Verse heißt: πάντα ὑπέτακται, so ist das ἐν πᾶσιν hier auch neutrisch zu fassen. Wie ist dies nun zu erklären? Weiß S. 406 bemerkt hierzu: „In den Mächten, die bloß widerwillig ihm unterworfen sind, ist Gott freilich nicht τὰ πάντα; aber sie kommen in diesem Kontext auch nur insofern in Betracht, als sie nicht mehr hindern können, daß in dem Gottesreich, an dem sie selbstverständlich keinen Theil haben, die volle Gottesherrschaft sich verwirklicht.“ Jedenfalls ist soviel sicher, daß die Menschen hier auf keinen Fall gemeint sein können; auch dürfte es viel Wahrscheinlichkeit für sich haben, daß die satanischen Kräfte überhaupt vernichtet sind. Der Teufel, über dessen Ursprung Paulus niemals redet, ist ihm der Ausdruck alles Bösen schlechthin, in der Form einer bestimmten Person gedacht: er ist nun überwunden, d. h. das Böse ist aus der Welt geschafft. In dem Kampfe, den Christus mit den ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι führen muß, liegt der bedeutsame Gedanke, daß die Gewinnung aller Seelen eine schwere Aufgabe ist, die aber vollkommen erreicht wird. Wenn Weiß darauf aufmerksam macht, daß die Erwählungs-

lehre des Paulus einen doppelten Ausgang für das Endschicksal der Menschen in Aussicht nimmt, daß also bei Annahme der Apokatastasis hier eine ungelöste Antinomie zurückbleibe, so weisen wir auf die psychologische Erklärung hin, welche wir im Vorhergehenden diesem Problem zu geben versucht haben. Wenn Gott Alles in Allem sein soll, so ist damit der absolute Abschluß gemeint, also ein Zustand der Vollendung, welcher den früheren des Gegensatzes weit überragt, wo durch das Vorhandensein des Bösen die Herrschaft Gottes über die Welt zwar nicht eigentlich gehindert ist, aber doch nicht vollendet. Hier aber soll Alles von Gott erfüllt sein; die Erklärung: „In den Verdammten ist Gott nicht Alles", widerstreitet dem Ausspruche des Paulus. Vielmehr ist Christus auch in den Seelen, die er in den letzten Kämpfen gewonnen hat, die bestimmende Lebensmacht der Erlösung. Dadurch erfüllt sich der zu Anfang ausgesprochene Satz: ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

Zur Bestätigung unsrer Ansicht verweisen wir auf Gedanken des Apostels, in denen die absolute Vollendung als Weltzweck Gottes erscheint. Dies geschieht vor Allem in der eigenartigen Stelle Römer 8_{19-22} von dem Sehnsuchtsharren der Kreatur. Es ist wohl fast allgemein anerkannt, daß κτίσις hier nicht die außerchristliche Menschheit bezeichnen kann; sondern es ist die gesammte vernunftlose (lebendige und leblose) Schöpfung. Sie wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes; denn sie ist der Vergänglichkeit unterworfen; sie hofft aber von dem Dienste der Verwesung befreit zu werden zur Freiheit des Glanzes der Kinder Gottes. Lipsius (Handkommentar zum N. T. 2. Bd. 2. Theil S. 152.) erklärt es sehr schön: „Der Apostel findet über der ganzen, der Vergänglichkeit anheimgefallenen Natur einen Hauch der Schwermuth ausgebreitet: die Naturlaute, welche sein Ohr vernimmt, deutet er tiefsinnig als Ausdruck sehnsüchtigen Verlangens nach Befreiung von der Endlichkeit. Der Grund jener Sehnsucht wird darin gefunden, daß die vernunftlose Schöpfung ja nicht durch eigene Schuld (οὐχ ἑκοῦσα), wie dies beim Menschen der Fall war (5_{12-14}), der ματαιότης, d. h. der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist,

sondern διὰ τὸν ὑποτάξαντα um des willen, der sie unterworfen hat, d. h. um des Menschen willen, der durch den Sündenfall die Schuld daran trägt." Dieser Apostel, der so groß und herrlich denkt, auch für die Natur eine Verklärung zu erwarten (ein Gedanke, der außer bei Dichtern in dem genialen Scotus Erigena einen begeisterten Vertreter gefunden hat), er sollte Menschen auf ewig von dem Heile ausgeschlossen denken? Diese Hoffnung Pauli geht doch viel weiter als die Annahme einer ἀποκατάστασις πάντων, die sich auf die schließliche Erlösung aller Menschen bezieht. Wir haben hierin also ein argumentum a majore ad minus für den Gedanken der Apokatastasis.

Die wichtigsten Aussprüche Pauli, in welchen die Lehre der Apokatastasis vertreten wird, sind hiermit wohl erörtert. Aber es finden sich in seinen späteren Briefen, auch in der nachpaulinischen Litteratur, zu welcher wir die Pastoralbriefe und den Epheserbrief rechnen, beachtenswerthe Gedanken über unsre Frage. Vor Allem die christologischen Ausführungen des Kolosserbriefs 1_{15-20} gehören hierher. Paulus sagt 1_{16} von Christus: „Denn in ihm wurde Alles geschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten: Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen, und er selbst ist vor Allem, und Alles hat seinen Bestand in ihm." $1_{19.20}$: „Denn in ihm beschloß die ganze Fülle zu wohnen und durch ihn Alles auf ihn hin zu versöhnen." In diesen Sätzen ist eine so gewaltige Anschauung von der Bedeutung Christi als Haupt und Erlöser der ganzen Welt entwickelt, mit solcher philosophischen Klarheit die Allgemeingültigkeit des Erlösungsprinzips hervorgehoben, wie nur je im Neuen Testament. Die hier erwähnten θρόνοι καὶ κυριότητες sind wie die folgenden Ausdrücke Engelwesen; die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι sind Gewalten, die sich Christo feindlich gegenübergestellt hatten. In Christo hat Alles seinen Bestand: d. h. nur der Erlösungsgedanke ist es, welcher der Welt ihr wahres Sein giebt; außer Christo ist überhaupt kein Leben, was wirklich Leben wäre. Der Rathschluß Gottes geht auf ἀποκατάλλαξις: das ἀπό ist wie in dem verwandten Worte ἀποκατάστασις

im Sinne von „wieder" zu erklären. Weiß bemerkt S. 425 von Christus: „Dieser Centralpunkt des Alls ist er gewesen, als in ihm das All geschaffen wurde; hier aber wird darauf hingewiesen, daß er es **wieder** werden muß, weil ja durch die Sünde eine Störung in die ursprüngliche Weltordnung gekommen ist, auf deren Wiederaufhebung die Heilsveranstaltung abzielt." Die hier angeschlagenen Klänge setzen in folgerichtiger Weise die Ideen fort, welche der Apostel in den zuvor beleuchteten Ausführungen entwickelt hat. Der universalistische, man möchte sagen, göttliche Standpunkt der Weltbetrachtung ist hier in voller Klarheit durchgeführt. Dies befremdet uns auch nicht; denn im Kolosserbriefe haben wir jedenfalls eins der spätesten, also auch reifsten Werke des Apostels vor uns. Christus der Mittler der Weltschöpfung, Christus das Weltziel — d. h. nicht bloß die Menschen, sondern Alles soll εἰς αὐτόν, zu ihm hin, sich gestalten — das ist mit klaren Worten die **Idee der** ἀποκατάστασις πάντων in ihrer **herrlichsten Durchführung**. Der Gegensatz so und so vieler Verdammter muß hier mit Nothwendigkeit verschwinden; auf dieser Höhe der Betrachtung ergiebt sich nur Eins: die volle Einheit aller Kreatur in Christo, dem Erlöser.

Nur zu erwähnen brauchen wir nach diesen Darlegungen den verwandten Gedanken des **Epheserbriefs** 1_{10}: (Gottes Rathschluß ist,) ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; „Alles in Christus wieder unter Einem Haupte zusammenzufassen, das im Himmel und auf der Erde." **Von Soden** (Handkommentar zum N. T. 3. Bd. 1. Theil. S. 110.) erklärt es überzeugend: ἀνακεφαλαιοῦν ist hier ein Realbegriff und kann nur aussagen, daß Alles in Christo sich wieder zusammenfinde, und zwar so, daß dieser der beherrschende Einheitspunkt ist, der es zusammenfaßt. In dem Medium liegt das dabei betheiligte Interesse Gottes, analog mit dem paulinischen εἰς αὐτόν 1. Kor. 8_6 Römer 11_{36} und dem 1. Kor. $15_{24.\,28.}$ gezeichneten Endziel." Einer ähnlichen Ausführung begegnen wir auch im 1. **Timotheusbriefe**, wo $2_{4ff.}$ von Gott erklärt wird: „Er will, daß **alle** Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen." Dies wird durch die folgenden Er-

klärungen der Mittler-Stellung Jesu Christi eingehend erläutert, „Der sich hingegeben hat zum Lösegeld für Alle“ 2_6. Hier wird die Allgemeinheit des Erlösungsrathschlusses viel stärker hervorgehoben als 2. Petri 3_7; diese Stelle ist auch darum viel beweiskräftiger, weil im 1. Timotheus auch sonst ein Gedanke uns entgegentritt, der sehr werthvoll für unsre Lehre ist; 4_{10}: „Dafür mühen wir uns und leiden Schmach, weil wir gehofft haben auf den lebendigen Gott, welcher ist ein Retter aller Menschen, vorzüglich der Gläubigen.“ Sehr schön wird das Vertrauen auf Gottes Erlösungsgnade als die lebendige Kraft des Apostelberufs gepriesen: gerade das hohe Ziel, daß Gott schließlich allen Widerstand überwinden werde, wiegt auch die schwersten Leiden auf. Daß man den Vers gegen die Apokatastasis erklärt: „Eigentlich ist Gott nur ein Retter der Gläubigen; für die Andern ist er es mehr oder weniger nicht“ -- diese Annahme kann uns nicht einleuchten: Denn dadurch wird σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων geradesweges aufgehoben, der Sinn füglich nicht erklärt. Natürlich stehen die Gläubigen in einem vertrauten Verhältnisse; aber auch für die Andern eröffnet sich lichtvolle Hoffnung, daß sich die σωτηρία schließlich doch verwirklichen werde. Eine voll befriedigende Erklärung des Ausspruches wird nur gegeben bei Deutung auf die Apokatastasis aller Menschen.

Wir haben gesehen, wie die Lehre der Apokatastasis sich langsam entwickelt hat aus dunklen Anfängen bis zur vollen Klarheit. In der Apokalypse war jede mildere Ansicht einfach ausgeschlossen; aber in allmählicher Steigerung trat in den folgenden Schriften der Gedanke hervor. Warum war es nun gerade Paulus, der uns zum vollen Lichte geführt hat? — Weil dieser Mann so, wie Keiner sonst, von der unvergleichlichen Herrlichkeit des Evangeliums durchdrungen war, nach des verklärten Herrn Ausspruch (Apostelgeschichte 9_{15}) ein auserwähltes Rüstzeug, der nicht glauben konnte, daß Verstockung und Verdammniß das letzte Wort haben sollten. Er hat die Tiefen der Wege Gottes geschaut; da klärte sich ihm Alles: wo früher Haß und Zwiespalt, herrscht jetzt Eintracht und Friede. Er hat die ewige Liebe Gottes und die ewige Weisheit

klar erkannt: er bewegte sich mit seinem Geiste in die hohen Regionen des Ewigen, wo alles Dunkel schwindet. Er besaß aber auch eine Kraft der Liebe, wie sie unvergleichlich ist: Er, der von den Juden aufs heftigste verfolgt ist, er, der durch die Juden sein Werk in fast allen Gemeinden gestört, ja beinahe vereitelt sah, er, der durch die Juden sogar in dringende Todesgefahr kam — er spricht doch von ihnen Römer 9_3: „Ich wünschte lieber selbst verbannt zu sein von Christo für meine Brüder, meine Stammverwandten nach dem Fleisch". Wir sind kaum im Stande, die volle Tragweite dieses Wortes zu ermessen. Ihm war Christus Alles, daß Nichts auf Erden für ihn Werth hat Christo gegenüber(„Ich achte vielmehr Alles für Schaden um des übertreffenden Vorzugs willen der Erkenntniß Christi Jesu, meines Herrn, um des willen ich alles dessen verlustig gegangen bin, und achte es für Koth, um Christum zu gewinnen", Philipper 3_8), und doch will er sein Alles hingeben, um seinen Brüdern zu helfen, die ihm das schwerste Herzeleid angethan haben! Das ist allerdings ein Idealismus, eine Liebesmacht, die nur Einer außer ihm besessen hat. Während von Paulus als Denker das Wort gilt in seinem vollsten Maße: „Der Geist erforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit", 1. Kor. 2_{10}, gilt von Paulus als Menschen: Wir haben nur Einen Heiland und Erlöser, Jesus Christus: im Christenthum ist Niemand so groß wie der Apostel Paulus.

2. Dogmatischer Theil.

In allen Werken, welche den orthodox-protestantischen Standpunkt vertreten, ist die Lehre von der Apokatastasis verworfen, weil die Kirche der Reformation sich zu dieser Frage ablehnend gestellt hat. Um von den zahlreichen Vertretern dieser Ansicht nur Einen zu nennen, führen wir die hierauf bezügliche Stelle aus der Kirchlichen Glaubenslehre von Philippi an (2. Aufl. 3. Bd. S. 389 bis 394):

„Daß das Neue Testament die (Höllen-) Pein als ewige Pein und dabei die Ewigkeit im absoluten Sinne des Wortes faßt, ist gewiß, und dieses Faktum kann durch keine apokatastatische Sophistik der Exegese geändert werden. Denn nicht nur wird die spezifische Sünde wider den heiligen Geist absolut nicht vergeben werden οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι, Matth. 12_{32}, sondern es bleibt auch der Zorn Gottes überhaupt auf Allen denen, welche an den Sohn Gottes nicht glauben, so daß sie die ζωὴ αἰώνιος nimmer sehen werden, Joh. 3_{36}, und nicht nur der Teufel, das Thier und der falsche Prophet werden nach Offenb. 20_{10} in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen, woselbst sie gequält werden εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, sondern es wird auch Vers 14 ff. eben dahin der Hades mit allen seinen Bewohnern, die nicht geschrieben sind im Buche des Lebens, geworfen. Vgl. 14_{11}, 19_{3}. Die Äonen der Äonen können aber selbstverständlich nur Bezeichnung der absoluten Ewigkeit sein, und so gewiß das Leben und die Herrlichkeit Gottes und Christi und der Seinen, welche dauern εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων vgl. Offenb. $1_{6,18}$, 4_{9}, $10_{5,13}$, 7_{12}, 10_{6}, 11_{15}, 15_{7}, 22_{5}, kein Ende nehmen, ebenso wird die Qual derer endlos sein, welche

gepeinigt werden εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Wenn endlich nach Matth. 25_{46} die Ungerechten εἰς κόλασιν αἰώνιον, die Gerechten aber εἰς ζωὴν αἰώνιον gehen, so ergiebt die Antithese mit mathematischer Stringenz, daß die Dauer der Strafe nach der Dauer des Lebens zu bemessen ist. So unendlich dieses, so unendlich auch jene... Die Apokatastasis behandelt im Grunde des eigenen Herzens Gelüsten als Quell, die heil. Schrift aber nur als Norm der Wahrheitserkenntniß, und zeigt an einem konkreten Beispiele, daß dieser Grundsatz nur erfunden ist, um die Schrift zur wächsernen Nase zu machen und in dieselbe die Voraussetzungen des eigenen Innern zwangsweise hinein zu interpretiren . . . Delitzsch sagt (Biblische Psychologie S. 412, 2. Aufl. S. 470): „Es giebt keine der heiligen Schrift in unverantwortlicherer Weise widersprechende Lehre, wie die von der sogenannten Apokatastasis." Die Läugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen muß aber als seelenverderblicher Irrthum mit allem Ernste auf Grund des ganz unzweideutigen Wortes Gottes bekämpft werden, doppelt in unserer Zeit der hoffärtigen und fleischlichen Empörung wider Gott und sein heiliges Gesetz. Sie ist freilich zusammen mit der Lehre von dem Zorne Gottes wegen des adamitischen Naturverderbens und von der Macht und Gewalt des Teufels über das gefallene Menschengeschlecht der eigentliche Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses für den unchristlichen, wie für den christlichen Subjektivismus. Wo sie aber dahinfällt, da fällt auch die Lehre von der Heiligkeit, hehren Majestät und Strafgerechtigkeit Gottes und von dem stellvertretenden Strafleiden und vollgültigen Opfer des ewigen Sohnes Gottes, und damit das Fundament der Seligkeit und das nicht von Menschen erdachte, sondern von Gott geoffenbarte, wahrhaftige Evangelium dahin." Indem Philippi nun die Versuche kritisirt, welche mit Festhaltung der genannten orthodox-kirchlichen Lehren dennoch die Apokatastasis behaupten, erklärt er, daß ein solcher Versuch nur dann ausführbar sei, wenn man sich zur Lehre von einer allgemeinen zwingenden Gnade bekenne, welche mit der menschlichen Freiheit auch die menschliche Zurechnungsfähigkeit aufhebe. „Die freie Gnade schlägt so zuletzt in einen unfreien gottmenschlichen Naturprozeß um,

und auch in der Lehre vom Tode sind wir demnach zuletzt wieder vor die Alternative gestellt, entweder Kirchenlehre oder Pantheismus." Nach Beleuchtung der abweichenden Ansichten von Martensen und Rothe, auf die wir an anderer Stelle eingehen werden, kommt Philippi zu dem Schlusse: „Wir unsererseits nun beharren allen Deuteleien und Vernünfteleien gegenüber auf Grund des klaren Gotteswortes, welches sich gerade hier schärfer erweiset, denn kein zweischneidiges Schwert, bei dem Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse des 17. Artikels der Augustana."

Aehnlich spricht sich auch Büchner aus in seiner Biblischen Real- und Verbal-Handkonkordanz, Artikel „Neu" S. 763. 4.: „Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge ist auch in neueren Zeiten wieder mit einer gewissen Dreistigkeit und Suffisance behauptet worden, anstatt daß man mit Furcht und Zittern daran gehen sollte. Einmal kann man keine Schriftstellen vorbringen, in welchen klar und rund heraus es affirmirt würde, daß alle Verdammten und auch der Teufel mit allen bösen Engeln einst begnadigt und zu derselben Seligkeit wie die Bekehrten gebracht werden sollen. Alle Stellen, welche die Apokatastatiker zum Beweis anführen, können nur entweder durch falsche Auslegung, oder durch künstlich erzwungene Schlüsse sagen, was sie sagen sollen; und dagegen so viele Stellen, die klar das Nichtaufhören der Strafe der Verworfenen aussprechen, als Matth. 25_{46}, Markus $9_{44.\ 46.\ 48}$, Lukas 14_{24} und besonders die in der Offenbarung, wo diese Ewigkeit in denselben Ausdrücken gelehrt wird, mit welchen anderwärts Gottes Ewigkeit, oder die ewige Dauer seines Lobes dargestellt wird, müssen gewaltsam und sophistisch verdreht werden. Wird der Bescheidene nicht mindestens das anerkennen müssen, daß dieser Gegenstand zu den Reservaten der göttlichen Majestät gehört, worüber der Mensch nicht dürfe kühn absprechen, und worin er nicht dürfe über die Schrift hinausgehen? Was aus den göttlichen Eigenschaften dafür beigebracht wird, sind kühne Anforderungen, die dem Menschen zu machen nicht gebührt; und was aus der fortwährenden Möglichkeit der Besserung der Verworfenen gehofft wird, sind

problematische Voraussetzungen ... Wenn endlich die Frage ist, welche Lehre praktisch heilsam und der ernstlichen ungesäumten Buße förderlich ist, so muß es doch wohl in die Augen springen, daß die kirchliche Lehre den größten Ernst zur Besserung erweckt, während die Lehre von der Wiederbringung zur Besserung auch nach dem Tode Zeit läßt und Sicherheit veranlassen kann."

Was die Beantwortung dieser Einwände betrifft, so ist zunächst entschieden zugegeben worden, daß die Stellen, welche die Ewigkeit der Verdammniß lehren, allerdings die überwiegende Mehrzahl bilden. Ein Versuch, das in ihnen Gesagte abzuschwächen, ist vergeblich, weil er dem Texte widerspricht. Aber ebenso klar ist die Thatsache, daß der Apostel Paulus an vielen Stellen die Apokatastasis vertritt. Die Unmöglichkeit, in solchen religiösen Fragen nach Stimmenmehrheit zu entscheiden, ist ersichtlich. Uns kommt es darauf an, zu begründen, welche Anschauung der reine Ausdruck des christlichen Bewußtseins ist. Da wird nun die Entscheidung nicht schwer sein, daß wir den Apostel Paulus, der die wunderbaren Tiefen der Wege Gottes erkannt hat wie kein Zweiter, unbedingt höher stellen als den Verfasser der Apokalypse. In keiner andern Schrift wird die Ewigkeit der Verdammniß so schroff betont wie in der Apokalypse; wir hatten aber auch gesehen, daß dieses Werk in den Zeiten schwerster Verfolgung geschrieben ist, daß es Haß und Rache gegen die Heiden athmet; ja, mit sehr starken Gründen ist von Eberhard Vischer die Ansicht erwiesen, daß wir in der Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung vor uns haben. Es ist auch kein Zufall, daß die Vertreter der Ewigkeit der Höllenstrafen sich mit Vorliebe auf die Apokalypse berufen. Betrachten wir die geschichtliche Entwicklung der christlichen Ideen, wie sie im Neuen Testamente uns vorliegt, so ist leicht zu erklären, warum die Apokatastasis nur an verhältnißmäßig wenigen Stellen uns begegnet. Die Denkweise jener Zeit war durch die jüdischen Vorstellungsbilder der Apokalypse Henoch bestimmt: darum ist es begreiflich, daß die Verfasser der Neutestamentlichen Schriften sich gern auf jene Anschauungen beriefen. Es ist ein alter Irrthum, der aber

bis in die neueste Zeit Anhänger findet, daß man aus der Bibel einfach und widerspruchslos ohne weitere Begründung eine fertige Dogmatik ausschreiben könne. Man sah in der Bibel einen von aller menschlichen Bedingtheit unabhängigen Offenbarungskanon. Die Bibelforschungen der letzten hundert Jahre haben uns aber gezeigt, wie wenig jene Meinung berechtigt ist: Die allmähliche, langsame, durchaus nicht immer stetige Entwickelung der religiösen Gedanken, auf Grund verschiedenartiger geschichtlicher und persönlicher Bedingungen, ist uns klar zum Bewußtsein gekommen. — Sonach erledigt sich der oben angeführte Einwand. Eine Beantwortung der Frage der Apokatastasis vom christlichen, speziell protestantischen Standpunkte aus kann nur dann gegeben werden, wenn wir die den einzelnen Bibelstellen zu Grunde liegenden religiösen Ideen auf Grund eines geläuterten Gottes- und Weltbewußtseins klarstellen.

Die Einwendung: „Solche Fragen gehören zu den Reservaten der göttlichen Majestät," kann uns an der Behandlung unseres Problems nicht irre machen. Damit wird jede wissenschaftliche Entscheidung überhaupt unmöglich gemacht; dadurch wird der christliche Glaube zum übervernünftigen Mysterium, das man auf die Autorität der Kirche hin einfach hinzunehmen hat. Folgerichtig gedacht, läßt sich der Einwand aber umkehren: Wenn solche Fragen zu den Reservaten der göttlichen Majestät gehören, mit welchem Rechte behauptet man dann die Ewigkeit der Höllenstrafen? Das ist ganz ebenso, als wenn man auf der einen Seite gezeigt hat, daß die Idee der Unendlichkeit unsere endlichen logischen Kategorieen übersteigt und auf der anderen wieder alle möglichen Aussagen über Unendlichkeit geben will.

Da auf diesem Wege eine Entscheidung nicht möglich ist, so sehen wir uns genöthigt, die Gründe zu prüfen, welche man gegen die Idee der Apokatastasis vorgebracht hat.

Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, wie sie auf Grund jüdisch-eschatologischer und neutestamentlicher Vorstellungen in der Kirche ausgebildet worden ist, ist erwachsen auf dem Boden der Vorstellung von der Freiheit des Menschen. Gemäß dieser Freiheit könne sich der Mensch

schuldvoll und definitiv dem göttlichen Heilswillen widersetzen; damit verfalle er dann dem Verderben und zwar bei der Vorstellung von einer Unvergänglichkeit und Unverlierbarkeit der persönlichen ψυχή, der ewigen Höllenqual. — Die Entscheidung über die Berechtigung dieser Ansicht muß also gesucht werden durch eine Erörterung über zwei Hauptprobleme, nämlich das Problem der menschlichen Freiheit und andererseits das Problem des Bösen. Es ist also die Frage zu stellen, ob der Mensch im Stande sei, vermöge seiner Freiheit Gottes Heilswillen endgültig zu widerstreben, so daß eine solche Form des Bösen, wie sie in dem Widerstreben sich äußert, für Gott unüberwindbar sei.

Nun hat der so entstandene Gedanke von der Ewigkeit der Höllenstrafen sich verbunden mit dem religiösen Determinismus. Aus dem Gedanken des religiösen Determinismus oder der Prädestination an sich entspringt die Vorstellung von der Ewigkeit der Höllenstrafen keineswegs. Der religiöse Determinismus geht aus von der Abhängigkeit des Menschen und alles Irdischen von Gott, und bestimmt diese Abhängigkeit in der Weise, daß Gott in Allem wirkend gedacht wird. Hierdurch wird die Freiheit des Menschen aufgehoben, denn der Mensch vollzieht nur den über ihn verhängten Willen Gottes. Sobald nun der christliche Gottesbegriff dieser Vorstellung zu Grunde gelegt wird, ergiebt sich, daß Gott, eben weil sein Wille der Heilswille ist, wie er sich in Christo offenbart, gemäß seiner Allwirksamkeit schließlich Alles und Alle zu dem ewig bestimmten Heilsziele hinführen wird. Der religiöse Determinismus dient also mit seiner Leugnung der persönlichen Freiheit vielmehr zu einer Entschuldigung der Sünde: denn nur, wo persönliche Freiheit ist, kann von Schuldbarkeit die Rede sein, weil jede Zurechnung des Bösen als Schuld ein Anderskönnen des Menschen voraussetzt, der Mensch also mit Freiheit sich für das Böse entschieden haben muß. Hiernach führt der religiöse Determinismus vielmehr zur Leugnung der ewigen Verdammniß, also zur Apokatastasis.

Sobald aber die Ewigkeit der Höllenstrafen einmal als feststehende Lehre anerkannt wird, muß der religiöse Deter-

minismus eine andere Wendung erhalten. Da nun von einer Freiheit des Menschen keine Rede sein kann, so muß das verschiedenartige Ergebniß des Lebens der Einzelnen, der doppelseitige Ausgang des Menschengeschlechts im Jenseits, vermöge der Unvergänglichkeit der Menschenseele in Ewigkeit fortdauernd, als ein von Gott in Ewigkeit vorhergewollter dargestellt werden. Hiermit ergiebt sich die Lehre von der doppelten Prädestination, welche die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen in besonders krasser Form ausdrückt. Hier gewinnt die Lehre von der ewigen Verdammniß eine besonders anstößige Gestalt, in der sie sich für den nachdenkenden Christen am wenigsten halten läßt. Am schärfsten finden wir dies bei Augustinus.

Sonach ergiebt sich für uns die Aufgabe, auch das Problem der Prädestination in seinem Zusammenhang mit der Lehre von dem doppelseitigen Ausgang zu erörtern. Hierdurch liegt uns zur Beantwortung der Frage der Apokatastasis die Beantwortung folgender drei Probleme ob:

1. Das Problem der Prädestination und sein Zusammenhang mit der Lehre von dem doppelseitigen Ausgang.
2. Das Problem des Bösen.
3. Das Problem der menschlichen Freiheit.

---

1. Das Problem der Prädestination.

Um das Problem der Prädestination in seinem Zusammenhang mit der Lehre von dem doppelseitigen Ausgang richtig zu erfassen, empfiehlt es sich, von der streng dualistischen Prädestinationslehre des Augustinus auszugehen. Augustinus hat diese Lehre an verschiedenen Stellen seiner Schriften entwickelt; einige seiner wichtigsten Aeußerungen lassen wir hier folgen. (Die Citate sind nach der Kirchenväter-Ausgabe von Migne gegeben.)

Die Grundvoraussetzung der Prädestinationslehre des Augustinus beruht in seinem Gedanken von der Erbsünde. Durch Adams Uebertretung ist die Sünde in die

Welt gekommen, die eine Verderbung der menschlichen Natur zur Folge hat, welche sich durch die Zeugung auf alle Nachkommen vererbt. Oder mit einer anderen Wendung desselben Gedankens: Adam gilt als Vertreter des menschlichen Geschlechts: an seiner Sündenthat sind alle in ihm (potentiell) gesetzten Nachkommen betheiligt, die dadurch der Macht der Sünde und des Verderbens verfallen sind. Hieraus ergiebt sich die absolute Unfähigkeit des natürlichen Menschen, von sich selbst aus das Heil zu erreichen; nur die Gnade des Erlösers Christus kann aus solchem Verderben befreien:

X 402. De gratia Christi et de peccato originali. Liber secundus, Cap. 29, Nr. 34: Ex quo tempore igitur per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Rom. 5_{12}), profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris. Nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est, aut liberatur, aut liberabitur, nisi gratia Redemptoris.

. Das Verderben, welches durch Adams Sünde über die Menschen gekommen, ist um so schlimmer, je höher das durch die Sünde verscherzte Gut war. So sind die Menschen dem gerechten göttlichen Gerichte der Verdammniß verfallen:

VII 727. De Civitate Dei, Buch 21, Cap. 12: Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum, et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. Hinc est universa generis humani massa damnata: quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur.

Dieses Verderben würde allgemein sein, alle Menschen würden dem gerechten Gerichte der ewigen Verdammniß verfallen. Aber Gott hat, um seine Gnade zu erweisen, Einige zum Heil vorherbestimmt, die unweigerlich das Heil erreichen: die Andern hat er zum ewigen Verderben vorherbestimmt, um seine Gerechtigkeit zu erweisen:

X 533. De anima et ejus origine. Liber quartus, Cap. 11, Nr. 16: Ex uno homine omnes homines ire in

condemnationem qui nascuntur ex Adam (Rom. 5_{18}), nisi ita renascantur in Christo, sicut instituit ut renascantur, antequam corpore moriantur, quos praedestinavit ad eternam vitam misericordissimus gratiae largitor: qui est et illis quos praedestinavit ad aeternam mortem, justissimus supplicii retributor.

Die also Verdammten vermögen auf keine Weise das Heil zu erreichen. Die Verdammung derselben ist nicht etwa auf das Vorauswissen Gottes, daß sie unbußfertig sterben werden, zu begründen, sondern die praedestinatio ad aeternam mortem geschieht non solum propter illa quae volentes adjiciunt (also wegen ihrer persönlichen Thatsünden), verum etiam si infantes nihil adjiciant, propter originale peccatum: schon die bloße Thatsache der Erbsünde, die ja allen Menschen anhaftet, genügt a priori zu ihrer ewigen Verdammniß. Die durch Christum nicht Gerechtfertigten juste utique damnantur: quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter traxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Omnes enim peccaverunt, sive in Adam, sive in se ipsis, et egent gloria Dei. X 250: De natura et gratia, contra Pelagium, Cap. 4: Gratia gratuita.

In häufigen Wiederholungen kehrt der Gedanke wieder, daß der göttlichen Gerechtigkeit kein Vorwurf gemacht werden dürfte, auch wenn sie Alle dem ewigen Verderben überlieferte, weil schon die Erbsünde ein vollgültiger Grund zur ewigen Verdammniß sei. Selbstverständlich ist damit jedes Verdienst des Menschen an der Erlangung des Heils aufgehoben. So sagt Augustinus in der Fortsetzung der vorhergehenden Stelle Cap. 5:

Justitiae erat damnari omnes. Universa igitur massa pœnas debet: et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. Qui ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum, sed vasa misericordiae nominantur. (Rom. 9_{23}.) Die Gründe der göttlichen Auswahl sind dem Menschen verborgen, aber ohne Zweifel sehr gerecht: X 1071. Operis imperfecti contra Julianum, Liber primus, Cap. 48: In eis ergo quos liberat, amplectamur misericordiam: in eis autem

quos non liberat, agnoscamus judicium occultissimum quidem, sed sine ulla dubitatione justissimum.

Der hiernach dem Menschen sich leicht aufdrängende Vorwurf, Gott handle bei seiner Prädestination willkürlich, wird zurückgewiesen durch den Hinweis auf die absolute Verdienstlosigkeit des Menschen und die über jede menschliche Beurtheilung erhabene Gnade und Herrlichkeit Gottes. Die Herrlichkeit Gottes zeige sich gerade in der absoluten Machterweisung Gottes gegenüber der Kreatur, die vor Gott rechtlos ist:

II. 887. Epistolarum classis tertia, Cap. 8, No. 35: Quid ergo dicemus, inquit Apostolus: numquid iniquitas apud Deum? Absit. Hic ergo erat locus, ut diceret quod isti sentiunt: Futura enim Deus opera praevidebat. Non autem hoc apostolus dicit, sed potius ne quisquam de suorum operum audeat meritis gloriari, ad Dei gratiam et gloriam commendandam voluit valere quod dixit.

Der Dualismus der Anschauung Augustins tritt am klarsten an folgender Stelle hervor, in welcher er die Offenbarung der göttlichen Gnade der Offenbarung der Gerechtigkeit schroff gegenüberstellt. Wenn Gott Alle erlösen würde, so würde Gottes Gerechtigkeit nicht offenbar werden; da dies aber nicht angeht, so müssen Viele zur Verdammniß bestimmt werden, ja die Mehrzahl aller Menschen, damit offenbar werde, was Allen gebühre:

VII. 727. De Civitate Dei, Buch 21, Cap. 12: In quibusdam (hominibus demonstratur), quid valeat misericors gratia, in ceteris quid justa vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus: quia, si omnes remanerent in pœnis justae damnationis, in nullo appareret misericors gratia redimentis: rursum, si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret severitas ultionis. In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur, quid omnibus deberetur. Quod si omnibus redderetur, justitiam vindicantis juste nemo reprehenderet: quia vero tam multi exinde liberantur, est unde agantur maximae gratiae gratuito muneri liberantis. — Daraus folgt, daß die zur massa perditionis Gehörigen

auf keine Weise die Seligkeit erlangen können; sie verfallen also der ewigen Verdammniß.

Es leuchtet ohne Weiteres ein, daß auf Grund der oben aufgestellten Prädestinationslehre die Apokatastasis unbedingt ausgeschlossen ist. Darum haben die Anhänger dieser dualistischen Erwählungslehre zu allen Zeiten sich der Apokatastasis gegenüber ablehnend gestellt, wie es in neuerer Zeit besonders Calvin gezeigt hat.

Wir wollen den Hinweis nicht unterlassen, daß ursprünglich alle Reformatoren der streng augustinisch doppelten Prädestinationslehre gehuldigt haben. Namentlich vertritt Luther in seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift „De servo arbitrio“ den strengsten Determinismus mit der absoluten Prädestination. Hase in seiner Kirchengeschichte auf Grund akademischer Vorlesungen, 3. Theil, 1. Abtheilung, S. 105 charakterisirt Luthers diesbezügliche Lehre folgendermaßen: „Luther schrieb (gegen Erasmus): de servo arbitrio, und geht dabei von den Bibelstellen aus, die gegen die natürliche gotterschaffene Freiheit des Menschen sprechen. Die andern, scheinbaren für die Freiheit des Menschen deutet er nach den Aussprüchen seines ersten Theils. Wenn Gott, wenn Christus etwas gebietet, was die Kraft es zu erfüllen vorauszusetzen scheint, so geschehe es nur zum Beweise unserer Ohnmacht, zur Ueberführung der Sündhaftigkeit. In dunkler, fast dualistischer Phantasie versteigt Luther sich zu jener Versicherung, der Mensch sei wie ein Reitthier, Gott und der Teufel streiten um ihn, wenn Gott ihn führt, dann geht es stracks gen Himmel; reitet ihn der Teufel, so geht's zur Hölle ... Luther hatte zur Grundlage die augustinische Erbsünde, wonach die Menschheit, ohnmächtig in allen religiösen Dingen, Nichts vermag und Gott allein Alles wirklich. Er leugnet das Können des Menschen, um Alles zu empfangen von Gottes Gnade aus Christi Hand. Mitunter beruft er sich auch auf die Machtvollkommenheit Gottes, die keinen Raum lasse für die menschliche Freiheit.“

Auch „Melanchthon hat in den ersten Drucken der loci streng augustinisch im Leugnen der natürlichen Freiheit auch die absolute Prädestination behauptet“. Hase ebenda S. 75.

Ueber Zwingli's Prädestinationslehre s. S. 130. Um Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir in unserer Darlegung die Prädestinationslehre Calvins in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der ewigen Verdammniß genauer berücksichtigen.

Calvin hat seine Prädestinationslehre mit großer Ausführlichkeit in seiner Institutio Christianae Religionis von 1536, Buch 3, Kapitel 21 ff. behandelt. (In der Ausgabe von A. Tholuck S. 129 ff.). Cap. 21 betitelt er De electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit.

Calvin hebt hervor, daß kein Frommer die Thatsache der Prädestination leugnen könne. Aber eine verkehrte Stellungnahme zu dieser Lehre ist es, die Prädestination zum Heil oder zum Verderben vom Vorherwissen Gottes abhängig zu denken. Das Vorherwissen Gottes besteht darin, daß Alles gleichmäßig ihm offenbar ist, daß er nicht, wie die Menschen, diskursiv, sondern intuitiv erkennt, daß für seine Erkenntniß der Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgehoben ist. Die Prädestination dagegen ist der ewige Rathschluß Gottes über Heil oder Verderben der einzelnen Menschen. Calvin erklärt hierüber Cap. 21, Sectio 5:

Praescientiam quum tribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub ejus oculis: ut ejus notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia: et sic quidem praesentia, ut non ex ideis tantum imaginetur (qualiter nobis observantur ea, quorum memoriam mens nostra retinet), sed tanquam ante se posita vere intueatur ac cernat. Atque haec praescientia ad universum mundi ambitum et ad omnes creaturas extenditur. Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

Die Erwählung zur Seligkeit gründet sich nicht auf das Voraussehen menschlichen Verdienstes und menschlicher Würdig-

keit, vielmehr sind alle Gaben, die der Mensch besitzt, nicht die Ursache, sondern die Folge der göttlichen Erwählung und allein dem freien göttlichen Wohlgefallen zuzuschreiben, Sectio 7:

Quod ergo Scriptura clare ostendit dicimus aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu: quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius judicio, vitae aditum praecludi.

Ueber die Ursachen der göttlichen Prädestination zur Verdammniß spricht er sich in Kap. 22 aus: Confirmatio hujus doctrinae ex Scripturae testimoniis, Sectio 11: De reprobatione, cujus fundamentum in Dei justa voluntate prorsus situm est. Ausdrücklich lehnt Calvin jede Beziehung auf menschliche Werke ab durch Hinweis auf das Beispiel von Jakob und Esau, von denen Jakob, ohne irgend etwas Gutes gethan zu haben, erwählt, aber Esau, ohne irgend welche böse That, von vornherein verworfen wird. Calvin verweist auf Römer 9_{18}: Deum cujus vult misereri, et quem vult, indurare. Eine Berücksichtigung der beiderseitigen Werke würde, wie er nachweist, dem Sinne des Apostels durchaus widersprechen. Worin also kann der Grund der Erwählung oder Verwerfung anders liegen, als allein im Willen Gottes, der dieses so bestimmt hat?

Vides ut in solum Dei arbitrium utrumque conferat? Ergo si non possumus rationem assignare, cur suos misericordia dignetur, nisi quoniam ita illi placet: neque etiam in aliis reprobandis aliud habebimus quam ejus voluntatem. Quum enim dicitur Deus vel indurare, vel misericordia prosequi quem voluerit, eo admonentur homines nihil causae quaerere extra ejus voluntatem.

Klar und scharf tritt Calvins dualistische Erwählungslehre hervor, indem er in Kap. 23: Refutatio calumniarum, quibus haec doctrina semper inique gravata fuit, Sectio 1: refutatio eorum, qui electionem fatentur, reprobationem negant, die gegen seine Prädestinationslehre erhobenen Ein-

wendungen zurückweist. Daß diese Lehre dem menschlichen Gefühle widerspreche, empfindet Calvin wohl, wenn er auch die Einwürfe der Gegner auf bloße protervia zurückführt. Eine wirkliche Widerlegung der Gegengründe ist es doch nicht, wenn Calvin zur Befestigung seiner Ansicht immer wieder hinweist

1. auf den unerforschlichen Rathschluß Gottes,

2. auf das absolute Unrecht der Menschen, mit Gott zu rechten. Dadurch wird zwar jeder Einspruch des Menschen zurückgeschlagen, aber ebenso wird auch eine wissenschaftliche Lösung des Problems unmöglich gemacht.

Sectio 1: Quos ergo Deus praeterit, reprobat: neque alia de causa nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illos vult excludere. Nec vero tolerabilis est hominum protervia, si Dei verbo frenari se non sustinet, ubi agitur de incomprehensibili ejus consilio, quod angeli ipsi adorant. Atqui nunc audivimus indurationem non minus in manu Dei et arbitrio esse quam misericordiam. Dann folgt der Hinweis auf das bekannte Gleichniß vom Töpfer und Thon, Römer 9_{20-23}, woraus Calvin ableitet, non esse causam litigandi cum Deo, denn der Mensch dürfe niemals das göttliche Gericht meistern. Observent lectores, ut ansam susurris et obtrectationibus praecidat Paulus, summum dare imperium irae et potentiae Dei: quia iniquum est calculo nostro subjici profunda illa judicia, quae sensus omnes nostros absorbent.

Nur kurz wollen wir angeben, auf welche Weise sich Calvin die Prädestination zur Verdammniß in den Lebensführungen der Verworfenen wirksam denkt. Theils beraubt sie Gott der Predigt des Evangeliums, theils dient das Evangelium geradezu zu ihrer Verstockung und Verblendung, Kapitel 24, Abschnitt 12 und 14: (Caput 24. Electionem sanciri Dei vocatione, reprobos autem sibi arcessere justum, cui destinati sunt, interitum.)

12. Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent, et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui

facultate privat: nunc ejus praedicatione magis excoecat, et obstupefacit.

14. Die Ursachen dieser Verstockung liegen, menschlich betrachtet, in der impietas, nequitia, ingratitudo dieser Menschen, aber der eigentliche Grund hierfür kann nicht im Menschen liegen, sondern im Willen Gottes: „quod ab initio eos excitarit Dominus, ut ostenderet nomen suum in universa terra" (Rom. 9_{17}.). Die Herrlichkeit Gottes thut sich in dem zwar gerechten, aber unerforschlichen Gerichte Gottes kund, das sich in ihrer Verdammniß zeigt: Quod igitur sibi patefacto Dei verbo non obtemperant reprobi, probe id in malitiam pravitatemque cordis eorum rejicietur, modo simul adjiciatur, ideo in hanc pravitatem addictos, quia justo, sed inscrutabili Dei judicio suscitati sunt ad gloriam ejus sua damnatione illustrandam.

Die Schilderung der Höllenstrafen in Kapitel 25, De resurrectione ultima, Sectio 12, bedarf keiner näheren Ausführung, da sie von der gewöhnlichen Vorstellung wenig abweicht. Wichtiger ist die Thatsache, daß Calvin in den äußerlichen Schilderungen der Höllenqualen Bilder sehen will für ihre alle Vorstellungen übersteigende Furchtbarkeit.

12. Porro quia divinae in reprobos ultionis gravitatem nulla descriptio aequare potest, per res corporeas eorum tormenta et cruciatus nobis figurantur: nempe per tenebras, fletum, et stridorem dentium, ignem inexstinguibilem, vermem sine fine cor arrodentem. Talibus enim loquendi modis certum est Spiritum sanctum voluisse sensus omnes horrore conturbare: ut quum dicitur praeparatam esse ab aeterno gehennam profundam, nutrimenta ejus esse ignem et ligna multa: flatum Domini ceu torrentem sulphuris, eam succendere. Quare nullam requiem inveniunt infelices conscientiae, quin diro turbine vexentur ac dissipentur, quin ab infesto Deo se discerpi sentiant, et confixae mortiferis aculeis lancinentur, quin ad Dei fulmen expavescant, et conterantur onere manus ejus: ut abyssos et voragines quaslibet subire levius sit, quam in illis terroribus stare ad momentum: quale hoc et quantum est, aeterna et nusquam desitura illius obsidione urgeri?

Nach den obigen Darlegungen bedarf es kaum noch eines Beweises, daß auf diesem Standpunkte die Apokatastasis natürlich unbedingt ausgeschlossen ist. Calvin berücksichtigt diese Frage im selben Kapitel 25, Sectio 5 Ende, woselbst er sich mit äußerster Schärfe für die Ewigkeit der Höllenstrafen ausspricht:

Quam vero stolide ineptiant, qui timent nimiam Deo saevitiam adscribere, si aeternis poenis reprobi addicantur, vel coecis perspicuum est. Scilicet injurius erit Dominus, si regno suo privaverit, qui eo se indignos per ingratitudinem redderint. „At peccata eorum temporaria sunt." Fateor: sed Dei majestas. atque etiam justitia, quam peccando violarunt, aeterna est. Merito igitur non perit iniquitatis memoria „At ita poena modum excedet delicti." Haec vero est non ferenda blasphemia. dum tam parvo aestimatur Dei majestas, dum non pluris fit ejus contemptus, quam animae unius exitium. Sed omittamus nugatores istos, ne contra quam praefati sumus, videamur eorum deliramenta refutatione digna judicare.

Mit dieser Anschauung ist der absolute Dualismus zum Grundsatze erhoben: giebt man einen solchen aber zu, so bleibt die ewige Verwerfung aller zur massa perditionis Gehörigen unumgänglich. Zumal wenn man noch den Begriff und Umfang der massa perditionis feststellen will, wie es Augustinus gethan hat, so wird man sich kaum den Folgerungen dieses Kirchenlehrers entziehen können. Ein sicheres Zeichen über die Zugehörigkeit zu den Erwählten kann man nicht geben; wohl aber ist negativ der Satz bestimmt worden, daß Alle, welche nicht zur äußerlich sichtbaren Kirche gehören, der Verdammniß verfallen. So ergeht es allen ungetauft sterbenden Kindern; dieses Schicksal erreicht aber auch alle Heiden ohne Unterschied der Person. Um diesen Schluß zu begründen, erklärte Augustinus alle Tugenden der Heiden für glänzende Laster. Jeder Einwand des menschlichen Verstandes und Gefühls wird einfach zurückgewiesen durch Berufung auf die absolute Unfähigkeit des Menschen zur Erlangung des Heils. Da hierdurch aber doch nicht alle Zweifel aus dem Felde geschlagen werden können, so stützte man sich auf das

weise und geheimnißvolle Wohlgefallen des göttlichen Willens. „Freilich, o Mensch, wer bist du, daß du mit Gott hadern willst? Darf das Gebild zu seinem Bildner sprechen: Warum hast du mich so gemacht?“ Auf Grund dieser und ähnlicher Stellen aus dem 9. Kapitel des Römerbriefs hatte Augustinus seine Lehre entwickelt.

Giebt man diese Voraussetzungen des Augustinus zu, so bleibt dem Menschen Nichts weiter übrig, als sich vor dem unerforschlichen Willen Gottes in Demuth zu beugen; alle Fragen müssen verstummen vor dem geheimnißvollen Wohlgefallen des göttlichen Willens. Eine Beantwortung des Problems der Erwählung kann nicht gegeben werden; man darf sie aber auch nicht fordern.

Freilich, die Frage, ob eine solche Entscheidung sich mit den übrigen Aussagen des christlichen Bewußtseins vereinigen läßt, scheint sich Augustinus nicht vorgelegt zu haben. Ein leiser Zweifel an diesen seinen Ausführungen hätte ihm doch kommen müssen, wenn er sich genöthigt sah, die Bibelstelle: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde“ durch den Zusatz zu ergänzen: „Allen, die prädestinirt sind“. Durch diese kleine Hinzufügung, die im Texte durchaus nicht begründet ist, wird der Sinn jenes Bibelwortes geradezu umgekehrt. Denn nach Augustins Lehre will doch Gott gerade nicht, daß Allen geholfen werde. Da der Mensch zu seinem Heile absolut Nichts thun kann, wer ist dann der Urheber des Verderbens?

Man braucht nur einmal auszudenken, was diese Aussagen von Gott eigentlich behaupten. Gott will es, daß so und so viele Tausende, ja Millionen, in alle Ewigkeit von dem Heile ausgeschlossen werden, daß sie dem furchtbarsten Verderben verfallen, aus dem es keine Errettung giebt! Da ist es nur ein kleiner Schritt zu dem Glauben des phönizischen Heidenthums, welches seinem Gotte Moloch einen Dienst damit zu thun glaubte, daß es Kinder auf seine glühend gemachte Statue legen ließ, die dann unter entsetzlichen Qualen verbrennen mußten! Das ist der Gott der Inquisition und der Hexenprozesse, — aber der Gott des christlichen Bewußtseins ist er nimmermehr! Aus keiner Stelle des Neuen

Testaments läßt sich solche Ansicht herauslesen; unser Herr und Heiland hat vielmehr erklärt Matth. 18_{14}: „Es ist nicht der Wille eures Vaters im Himmel, daß Eines dieser Kleinen verloren gehe.“ Die Grundvoraussetzung des Christenthums: „Gott ist die Liebe“ fällt durch die Prädestinationslehre des Augustinus. Eines solchen Gottes Wesen Liebe zu nennen, wäre arge Sophistik. Gott wäre der grausamste Tyrann.

Darum ist es erklärlich, daß die Lehre des Augustinus in der christlichen Kirche stets scharfen Widerspruch erfahren hat. Die einzelnen Entwicklungen dieses Streites zu verfolgen, ist nicht Aufgabe unsrer Arbeit; das überlassen wir der Dogmen- bez. Kirchengeschichte. Uns kommt es darauf an, zu erklären, aus welchen Gründen eine solche Fassung dieser Lehre entstehen konnte, und wie wir sie, dem christlichen Bewußtsein entsprechend, zu gestalten haben. — Aber ist nicht die von Augustinus gegebene Lösung nothwendig gefordert, wenn anders der Gedanke gewahrt werden soll, daß die Erlangung des religiösen Heils, Vergebung der Sünden und Kindschaft bei Gott, nicht des Menschen Werk sei, sondern lediglich Geschenk der göttlichen Gnade?

Es ist unbestreitbar, daß jede Fassung der Lehre, welche ein menschliches Verdienen des Heils voraussetzte, unserm religiösen Bewußtsein widersprechen würde. Nach Augustin ist aber nicht bloß (mit Recht) die Werkgerechtigkeit abgelehnt, sondern der Mensch ist in den Zustand völliger Unfreiheit versetzt. Wenn Gott „zur Verherrlichung seiner strafenden Gerechtigkeit“ Menschen zur massa perditionis bestimmt hat, so ist es nicht der Menschen That, wenn sie in Sünde und Schuld fallen; denn sie folgen nicht Mächten, denen sie durch Gottes Kraft widerstreben könnten, sondern sie werden von einer dunklen Nothwendigkeit zu ihren Handlungen gedrängt; jede freie Entscheidung des Willens hört auf. Die sittliche Verantwortlichkeit steht und fällt mit der Freiheit des Willens. Bei dieser Lehre von der absoluten Prädestination ist der Mensch absolut unfrei: ist aber das der Fall, so ist es widersinnig, den Menschen zu strafen. Wenn schon menschliche Richter die Nothwendigkeit erkannt haben, bei dem Fehlen persönlicher Verantwortlichkeit des Menschen

(z. B. bei Geisteskrankheit) die Strafe aufzuheben, sollte da wohl Gott, das Urbild aller Vollkommenheit, Menschen strafen, die folgerichtiger Weise ohne alle Schuld sind? — Welche Folgen müssen bei dieser Lehre für das sittliche Handeln des Menschen entstehen! Ein vorweltlicher dunkler Rathschluß bestimmt das Schicksal der Menschen, unabhängig von ihrem Thun. Eine solche Voraussetzung hebt das sittliche Streben der Menschen vollkommen auf. Denn die Entscheidung ist nicht abhängig von sittlichen Handlungen der Menschen, sondern sie steht völlig unabhängig von ihm. Die zur massa perditionis Gehörigen verfallen troß ernstesten Strebens dem Verderben: ergiebt sich daraus nicht der Satz, daß es gleichgültig sei, ob der Mensch sittlich ist oder nicht? Gewiß soll jede Theorie abgelehnt werden, nach der das Gute nur um zukünftigen Lohnes willen gethan werden muß: ein Handeln nach diesen Grundsätzen hörte auf, gut im höchsten Sinne zu sein, sondern wäre nur klug. Aber ebenso sicher ist auch, daß der stärkste Hebel zum sittlich guten Handeln des Menschen in dem Bewußtsein liegt, daß das Gute, weil unbedingt werthvoll, ein absoluter Zweck Gottes sei, daß die Welt auf die Verwirklichung des Guten hin geschaffen sei, daß das Gute — trotz aller scheinbar entgegengesetzten Erfahrungen — doch den Sieg behalten müsse. Nach der Prädestinationslehre des Augustinus ist aber nicht das Gute der Weltzweck, sondern die Verwirklichung von Rathschlüssen, die Gott in geheimnißvollem Wohlgefallen seines Willens gefaßt hat, die also mit der Norm des Guten Nichts zu thun haben. Die aus dieser Lehre hervorgehende religiöse Stimmung wird nicht thatenfreudiger sittlicher Muth sein, sondern dumpfe Verzweiflung an dem Heil bei Einsicht in die Erfolglosigkeit alles menschlichen Strebens; bei den meisten Menschen aber würde statt düstern Pessimismus völlige Gleichgültigkeit gegen das sittlich Gute eintreten; denn die Prädestinirten erreichen ja doch eben so sicher das Heil, wie es die Nichtprädestinirten verlieren.

Es ist für uns vom höchsten Werthe, daß schon die Formula Concordiae, das Grundbekenntniß der lutherischen Orthodoxie, diese von uns geäußerten Bedenken gegen die augustinisch-kalvinische Prädestinationslehre kraftvoll

und nachdrücklich ausspricht. Sie erklärt im II. Pars, Solida Declaratio, Abschnitt XI: De aeterna praedestinatione et electione Dei, Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes, in Nr. 9 bis 12 (Ausgabe der symbolischen Bücher von Müller, Stuttgart 1848, S. 706 und 707) Folgendes:

9. Dieselbige ewige Wahl oder Verordnung Gottes zum ewigen Leben ist auch nicht also bloß in dem heimlichen unerforschlichen Rath Gottes zu betrachten, als hielte solche nicht mehr in sich, oder gehörte nicht mehr darzu, wäre auch nicht mehr dabei zu bedenken, dann daß Gott zuvor ersehen, welche und wie viel selig, welche und wie viel verdammt sollten werden, oder daß er allein solche Musterung gehalten: dieser soll selig, jener soll verdammt werden; dieser soll beständig bleiben, jener soll nicht beständig bleiben.

10. Denn daraus nehmen und faßen ihr viel seltsame, gefährliche und schädliche Gedanken, entweder Sicherheit und Unbußfertigkeit, oder Kleinmüthigkeit und Verzweiflung, daher zu verursachen und zu stärken, daß sie in beschwerliche Gedanken fallen, und reden: Weil Gott seine Auserwählten zur Seligkeit vorsehen hat, ehe der Welt Grund geleget ward Eph. 1, und Gottes Vorsehen nicht fehlen, noch von jemand gehindert oder geändert werden kann Esai 14. Röm. 9. Bin ich denn zur Seligkeit vorsehen, so kann mirs daran nicht schaden, ob ich gleich ohne Buß allerlei Sünde und Schande treibe, Wort und Sacrament nicht achte, weder mit Buß, Glauben, Gebet oder Gottseligkeit mich bekümmere, sondern ich werde und muß doch selig werden, denn Gottes Vorsehung muß geschehen; bin ich aber nicht vorsehen, so hilft es doch nicht, wann ich mich gleich zum Wort hielte, Buß thäte, gläubte u. s. w., denn Gottes Vorsehung kann ich nicht hindern oder ändern.

11. Und solche Gedanken fallen auch wohl gottseligen Herzen ein, wenn sie gleich aus Gottes Gnade Buß, Glauben und guten Vorsatz haben, daß sie gedenken: wenn du aber nicht von Ewigkeit zur Seligkeit vorsehen bist, so ists doch alles umsonst, und sonderlich, wann sie auf ihre Schwachheit sehen, und auf die Exempel derer, so nicht verharret, sondern wieder abgefallen sein.

12. Wider diesen falschen Wahn und Gedanken soll man nachfolgenden klaren Grund, der gewiß ist und nicht fehlen kann, setzen, nämlich: weil alle Schrift von Gott eingegeben nicht zur Sicherheit und Unbußfertigkeit, sondern zur Strafe, Züchtigung und Besserung dienen soll 2. Tim. 3: item weil alles in Gottes Wort darum uns vorgeschrieben ist, nicht daß wir dadurch in Verzweiflung getrieben sollen werden, sondern daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben Röm. 15: so ist ohne allen Zweifel in keinem Wege das der gesunde Verstand oder rechte Gebrauch der Lehre von der ewigen Vorsehung Gottes, daß dadurch entweder Unbußfertigkeit oder Verzweiflung verursachet oder gestärket werden. So führet auch die Schrift diese Lehre nicht anders, dann also, daß sie uns dadurch zum Wort weiset Eph. 1. 1. Kor. 1., zur Buß vermahnet 2. Tim. 3., zur Gottseligkeit anhält Eph. 1. Joh. 15., den Glauben stärket und unserer Seligkeit uns vergewissert Eph. 1. Joh. 10. 2. Thess. 2. —

Neben diesen mehr ethischen Bedenken gegen die absolute Prädestinationslehre erheben sich gegen sie sehr starke dogmatische Gründe, betreffend das Verhältniß von Gerechtigkeit und Güte in Gottes Wesen. Es sieht zwar auf den ersten Blick recht einleuchtend aus, wie bei dieser Theorie die beiden wichtigen göttlichen Eigenschaften, Gerechtigkeit und Gnade, gesondert in Thätigkeit treten. Aber eine genauere Prüfung lehrt das Gegentheil. Erste Voraussetzung ist: „Alle Menschen sind gleich unwürdig zum Heil". Nun wählt Gott aus ihnen eine Anzahl aus zur Offenbarung seiner Gnade; diese werden errettet. Die Uebrigen dienen zur Offenbarung der Gerechtigkeit: diese werden verdammt. Gerechtigkeit ist das an dem Begriffe des sittlich Guten gemessene Verhalten gegen die Menschen: dem sittlich Guten gegenüber zustimmend, fördernd, dem sittlich Bösen gegenüber ablehnend, bestrafend. Gerechtigkeit Gottes ist die in dem Setzen und Erhalten der sittlichen Weltordnung sich bethätigende Wirksamkeit Gottes. Daraus folgt, daß das der sittlichen Weltordnung Widersprechende, also das Böse, der göttlichen Strafe verfällt. Ein wesentliches Erforderniß der Gerechtigkeit ist die Unparteilichkeit, die sich darin bethätigt, daß ein gleiches Ver-

halten unter gleichen Bedingungen die gleiche Beurtheilung erfährt. Wenn also Gott aus gleich Unwürdigen Einige zur Seligkeit bestimmt, die Andern aber zum Verderben, so geht klar hervor, daß hierin gerade keine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes Statt findet. Ist der Obersatz von der unterschiedslos gleichen Unwürdigkeit richtig, so folgt daraus, daß Gott das Eine Mal von der Gerechtigkeit nach der positiven, das andre Mal nach der negativen Seite abweicht. Durch eine Lehre, welche dies behauptet, würde Gott der Ungerechtigkeit schuldig gemacht werden: Das aber widerspricht der Idee Gottes

Ferner wird bei dieser Ansicht ein unerträglicher Widerspruch in Gottes Wesen hineingetragen. Gerechtigkeit und Güte stehen sich so gegenüber, daß hier die eine Eigenschaft die andere aufhebt. Dadurch wäre ein Schwanken in Gott gesetzt, welches dem Ideal des Guten widerspricht. Wie sich in dem Setzen der sittlichen Weltordnung Gottes Gerechtigkeit offenbart, so in dem Setzen der religiösen Heilsordnung Gottes Liebe, die sich dem Sünder gegenüber als Gnade bestimmt. Die absolute Prädestinationslehre berücksichtigt nicht, daß die sittliche Weltordnung, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, in Beziehung auf die religiöse Heilsordnung geordnet ist. Sie sucht beide Ordnungen durch ein Entweder — Oder zu trennen, so daß für Einen Theil der Menschen nur jene, für den andern nur diese bestimmt sei. Da ergiebt sich nun der Widerspruch, daß beide Eigenschaften Gottes einander entgegengesetzt sind. Dann freilich muß es so erscheinen, als ob Gott auch außerhalb seiner sittlichen Weltordnung handeln könne: ein solches Handeln läßt sich aber nur als Willkürlichkeit auffassen. —

Es ist noch eine andere Erklärung der Prädestinationslehre zu berücksichtigen, der sogenannte Infralapsarismus. Hier wird zwar ein absoluter Heilswille Gottes gelehrt, der sich auf Alle bezieht; die Prädestination zum Heile wird aber abhängig gemacht von dem Vorherwissen Gottes, ob der Mensch gläubig werde oder nicht. — Hier ist die Härte der absoluten Erwählungslehre vermieden, nach welcher die Erwählung oder Verwerfung in keiner Beziehung

zum sittlich-religiösen Verhalten des Menschen steht. Nach dem Infralapsarismus besteht also die Verwerfung nur in hypothesi, sofern die Menschen den Glauben nicht annehmen. Das Vorherwissen Gottes bestimmt Diejenigen, welche es als gläubig vorausweiß, zum Heil. — Diese Lehre hat zunächst viel Ansprechendes für sich: ein Wille Gottes zur Verwerfung besteht nicht. Aber sind alle Schwierigkeiten dadurch gehoben? Wie steht es mit dem Vorherwissen Gottes in Bezug auf die freien Handlungen des Menschen?

Eine solche Fassung der Lehre ist nur dann haltbar, wenn das Vorherwissen Gottes außer jeder Beziehung zu seinem Wirken steht. Man läßt sich über die hierbei entstehenden Unzulänglichkeiten dadurch täuschen, daß man auf Gott die Analogieen des menschlichen Bewußtseins überträgt. Für uns Menschen besteht der Unterschied von Wissen und Wirken: wir wissen die uns umgebende Welt als eine uns gegebene, nicht von uns gewirkte; die Dinge außer uns stehen dem Menschen als dem Subjekte als für uns gegebene Objekte gegenüber; darum können wir auch ein Vorherwissen von Dingen haben, die in keiner innerlichen Beziehung zu uns stehen. Wir können z. B. auf Grund der uns bekannten Naturgesetze, auf Grund der Erkenntniß der Bewegung der Planeten vorauswissen, daß am 14. November 1907 ein hier in Europa vollständig sichtbarer Merkursdurchgang eintreten wird. Selbstverständlich wissen wir diese Thatsache vollständig unabhängig von unserm Handeln in der Naturordnung begründet. — Läßt sich aber dieses Verhältniß auf Gott übertragen? Ein solches Vorauswissen Gottes ohne jede Beziehung auf sein Wirken, setzt aber voraus, daß die Dinge — seien es Ereignisse der Natur, seien es Ereignisse der Geschichte, also Erzeugungen menschlicher Willensthätigkeit — für Gott äußerlich gegeben seien. Damit würde Gott als die suprema causa omnium rerum aufgehoben; die Allmacht Gottes wäre verneint, Gott würde eine Einzelursache neben andern, von ihm unabhängigen Einzelursachen. Zumal da die Erlangung des Heils abhängig ist vom Glauben, der Glaube aber ein Geschenk Gottes ohne Zuthun des Menschen, so kommen wir zu dem Schlusse, daß auch der Infralapsarismus,

bis zu seinen letzten Folgerungen durchdacht, das Nichterlangen des Heils Gott beimessen muß. Eine Lösung des Problems ist also auch auf diesem Standpunkte nicht möglich.

Die Prädestination auf Grund des Vorherwissens Gottes, der praescientia, führt zu ähnlichen Schwierigkeiten wie die Augustinische Lehre. Darum schließen wir uns den Worten des großen Scotus Erigena an, der in seinem Buche De divisione naturae, Buch 2, Kap. 28 in Bezug auf das göttliche Nichtwissen erklärt: Hoc solummodo nosse arbitror sufficere, divinae ignorantiae tres principales species esse. Primam quidem, per quam malum non cognoscit, quia ejus cognitio simplex est, et a solo substantiali bono, hoc est, a se ipso formatur. Solus enim ipse est substantiale bonum per se ipsum; cetera vero bona ipsius participatione bona sunt. Deus itaque malum nescit. Nam si malum sciret, necessario in natura rerum malum esset. Divina siquidem scientia omnium, quae sunt, causa est. Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt; sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit.

Wenn trotz der Schwierigkeiten der Erwählungslehre, sowohl in der supralapsarischen wie in der infralapsarischen Form, der Gedanke der Prädestination nicht aufgegeben worden ist, so liegt darin ein Beweis, daß diese Lehre wichtige religiöse Interessen zum Ausdruck bringt. Vor Allem soll die Grundthatsache der religiösen Erfahrung sicher gestellt werden, daß wir uns in der Erlangung des religiösen Heils schlechthin von Gott abhängig fühlen. Wie wir dieser Abhängigkeit schon im natürlichen und sittlichen Leben inne werden, so erfahren wir sie in ganz besonderer Weise im religiösen Heilsleben, weil erst in diesem Gott sich seinem Wesen nach dem menschlichen Herzen voll erschließt. Es liegt im christlichen Glauben begründet, alle Erfahrungen des Lebens auf Gott zu beziehen, Gottes Wirken im menschlichen Leben zu erkennen: gerade in der Stärke, mit welcher wir uns der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott bewußt werden, besteht die christliche Frömmigkeit. Wir wissen unsre ganze Existenz in Gott begründet: Darum ist es natürlich, daß wir den entscheidenden

Punkt unsers Lebens, der unserm Dasein die Richtung giebt, das Innewerden des religiösen Heils, auf Gott beziehen. Wird der Mensch der Erwählung inne, so ist es der nothwendige Ausdruck des christlichen Bewußtseins, daß er das empfangene Heil erkennt als ein nicht aus eigner Macht (aus den Werken) erworbenes, sondern daß er es empfindet als ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Wo kann aber die Ursache des neuen religiösen Verhältnisses, des Friedens der Seele und der Gotteskindschaft, anders sein als in Gott, der die mannigfachen Wege des Lebens zu diesem Ziele geordnet hat? Also ist es der Heilswille Gottes, der sich in dem Gefühle der Erwählung jedem Einzelnen kund thut. Da nun die Leitung der Menschen zum Besitze der Gotteskindschaft die Volloffenbarung der väterlichen Weisheit Gottes ist, so muß das christliche Bewußtsein dieser Erfahrung Ausdruck geben: In der Erwählung und Führung der Menschen zum religiösen Heil, zur Erlösung, verwirklicht sich ein absoluter Zweck Gottes. Die Heilsverwirklichung wird auf die Heilsabsichten Gottes zurückgeführt. Da nun im Wesen des Menschen der Gegensatz zwischen Vorsatz und Ausführung beschlossen ist, so wird dieses Verhältniß auch auf Gott übertragen, und anthropomorphisch von der zeitlichen Heilsverwirklichung der ewige Heilsrathschluß Gottes unterschieden. Dieser Rathschluß in Bezug auf den einzelnen Menschen ist das decretum absolutum praedestinationis. Zugleich soll durch den Gedanken des von Ewigkeit her gefaßten Beschlusses ausgedrückt werden, daß der Heilswille Gottes ihm nicht erst in der Zeit geworden, sozusagen von Außen hinzugekommen ist, sondern daß er im Wesen Gottes begründet ist.

In ganz ähnlicher Weise bestimmt auch die Formula Concordiae die Lehre von der Prädestination. Sie erklärt darüber im I. Pars, Epitome, Abschnitt XI, De aeterna praedestinatione et electione Dei: Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes, in Nr. 4 bis 6, 11, 12 und 14 Folgendes:

4. Die Prädestination aber oder ewige Wahl Gottes gehet allein über die frommen, wohlgefälligen Kinder Gottes,

die eine Ursach ist ihrer Seligkeit, welche er auch schaffet, und was zur selbigen gehöret, verordnet, darauf unser Seligkeit so steif gegründet, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen können.

5. Solche ist nicht in dem heimlichen Rath Gottes zu erforschen, sondern in dem Wort zu suchen, da sie auch geoffenbaret worden ist.

6. Das Wort Gottes aber führet uns zu Christo, der das Buch des Lebens ist, in welchem alle die geschrieben und erwählet sind, welche da ewig selig werden sollen, wie geschrieben stehet: Er hat uns durch denselben (Christum) erwählet, ehe der Welt Grund geleget war.

11. Daß aber viel berufen und wenig auserwählet sind, hat es nicht diese Meinung, als wölle Gott nicht jedermann selig machen, sondern die Ursach ist, daß sie Gottes Wort entweder gar nicht hören, sondern muthwillig verachten, die Ohren und ihr Herz verstocken, und also dem heiligen Geist den ordentlichen Weg verstellen, daß er sein Werk in ihnen nicht haben kann, oder do sie es gehöret haben, wiederum in den Wind schlahen und nicht achten, daran nicht Gott und seine Wahl, sondern ihre Bosheit schuldig ist.

12. Und so fern soll sich ein Christ des Artikels von der ewigen Wahl Gottes annehmen, wie sie im Wort Gottes geoffenbaret, welche uns Christum, als das Buch des Lebens vorhält, daß er uns durch die Predigt des heiligen Evangelii aufschleußt und offenbaret, wie geschrieben stehet: Welche er erwählet hat, die hat er auch berufen, in dem wir die ewige Wahl des Vaters suchen sollen, der in seinem ewigen göttlichen Rath beschlossen, daß er außerhalb denen, so seinen Sohn Christum erkennen und wahrhaftig an ihn glauben, niemand wolle selig machen, und sich anderer Gedanken entschlahen, welche nicht aus Gott, sondern aus Eingeben des bösen Feindes herfließen, dadurch er sich unterstehet uns den herrlichen Trost zu schwächen oder gar zu nehmen, den wir in dieser heilsamen Lehre haben: daß wir wissen, wie wir aus lauterer Gnade, ohne allen unsern Verdienst in Christo zum ewigen Leben erwählt sein, und daß uns niemand aus seiner Hand reißen könne, wie er dann solche gnädige Erwählung

nicht allein mit bloßen Worten zusaget, sondern auch mit dem Eide betheuret und mit den heiligen Sacramenten versiegelt hat, deren wir uns in unsern höchsten Anfechtungen erinnern und trösten, und damit die feurigen Pfeile des Teufels auslöschen können.

14. Durch diese kurze Erklärung der ewigen Wahl Gottes wird Gott seine Ehre ganz und völlig gegeben, daß er allein aus lauter Barmherzigkeit ohne allen unsern Verdienst uns selig mache nach dem Vorsatz seines Willens; darneben auch niemands einige Ursach zur Kleinmüthigkeit oder rohem, wilden Leben gegeben.

Diese Sätze der Konkordienformel gewinnen dadurch an Bedeutung, daß folgende Meinungen ausdrücklich als Irrlehren verworfen werden:

Demnach verwerfen wir folgenden Irrthum:

1. Als wann gelehret wird, daß Gott nicht wölle, daß alle Menschen Buße thun und dem Evangelio gläuben.

2. Item, wann Gott uns zu sich berufe, daß es nicht sein Ernst sei, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen.

3. Item, daß Gott nicht wölle, daß jedermann selig werde, sondern unangesehen ihre Sünde, allein aus dem bloßen Rath, Vorsatz und Willen Gottes zum Verdamnis verordnet, daß sie nicht können selig werden.

Soweit ist die Prädestinationslehre der Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In der Idee Gottes als der absoluten Liebe ist begründet, daß Gott das religiöse Heil bestimmt hat für alle Menschen, daß sein Heilsrathschluß Alle umfaßt. Aber, sagen die Anhänger der Erwählungslehre, zeigt uns die geschichtliche Erfahrung nicht die befremdliche Thatsache, daß durchaus nicht Alle zum wahrhaften religiösen Leben in Gott gelangen, drängt sich nicht mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit der Gedanke auf, daß Viele vom Heil ausgeschlossen sind, daß also doch Gott an den Einen seine Gnade, an den Andern seine Gerechtigkeit offenbart? —

Die Unterschiede unter den Menschen in Bezug auf ihre verschiedene Stellung zum religiösen Heile hinwegleugnen zu wollen, widerspricht schlechterdings der Erfahrung. Aber wir müssen bedenken, daß das Walten der Gnade Gottes sich nur

in bestimmten Ordnungen verwirklichen kann, nämlich in den Ordnungen des Reiches Gottes. In den verschiedenen Daseinsweisen des Menschen, im Naturleben, im sittlich-geschichtlichen, und im religiösen Heilsleben offenbart sich die Wirksamkeit Gottes in verschiedener Weise. Obwohl wir in allen drei Gebieten uns schlechthin abhängig von Gott fühlen, so bestimmt sich doch die Abhängigkeit in besonderer Weise. Im Naturleben offenbart sich die Wirksamkeit Gottes in der Naturordnung, deren Walten sich uns, die wir aufs Einzelne schauen, in der Form bestimmter Naturgesetze offenbart, die alle nur der Ausdruck des ewig gleichen, ewig unveränderlichen Wirkens Gottes sind. Alle durch die Naturordnung bestimmten Vorgänge (z. B. die Bewegungen der Planeten) vollziehen sich nach den Gesetzen mechanischer Nothwendigkeit. Aber im sittlichen Leben dieselbe mechanische Nothwendigkeit zu verlangen, würde dem Wesen des Sittlichen widersprechen, würde das Sittliche zum Naturhaften machen; hier offenbart sich der Wille Gottes (die sittliche Weltordnung) in der Form der Zumuthung an den Willen. So ist es nun auch nicht möglich, daß der Heilswille Gottes im religiösen Leben dem Menschen als zwingende äußere Nothwendigkeit entgegentritt: wenn auch Gottes Gnade universell auf Alle gerichtet ist, so kann sie doch nicht sich in der Form äußeren Zwanges verwirklichen, der jeden Widerstand sofort zerbricht. Dadurch würde die Eigenart des religiösen Lebens aufgehoben, es wirkte nicht mehr der Glaube als die vertrauensvolle Hingabe des Herzens an die erlösende Gnade Gottes in Christo Jesu. Das religiöse Leben verwirklicht sich in der Aufnahme der Menschen zur Gemeinschaft des göttlichen Lebens, als Erlösung und Annahme zur Gotteskindschaft. Die Heilsordnung Gottes kann sich dem höchsten Ausdrucke menschlichen Lebens, der religiösen Persönlichkeit gegenüber nur so verwirklichen, daß der Mensch sich dem Walten Gottes erschließt.

Nun aber herrschen im Menschen ungöttliche Mächte, die Sünde. Durch diese Gewalten bestimmt, verschließt sich der Mensch dem Wirken Gottes. Er läßt sich nicht von der Heilswirksamkeit Gottes erreichen, erscheint also vom Standpunkte des Erlösungsbewußtseins aus verworfen. Wer sich

dem Heilswirken Gottes verschließt, der besitzt Gott noch nicht als erlösende Liebe: für einen Solchen besteht das Verhältniß der Gesetzesreligion noch weiter. Auf dem Standpunkte der Gesetzesreligion erscheint Gott als der heilige Gesetzgeber, Gehorsam heischend für das von ihm gegebene sittliche Gesetz. Er ist noch nicht die bestimmende Macht des menschlichen Lebens, er tritt nur fordernd dem Menschen gegenüber. Nur wer Alles thut, was das göttliche Gesetz verlangt, wird durch dieses leben. (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς Galater 3_{12}.) Hier erscheint Gott außer dem Menschen stehend, als eine Macht, die jede Uebertretung des Gesetzes unnachsichtlich ahndet. Da es aber dem Menschen unmöglich ist, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen, so ist eine Gerechtigkeit aus dem Gesetze ausgeschlossen. Was wird die Folge sein? Der Mensch empfindet nur den Fluch, mit dem die Uebertretung des Gesetzes bedroht ist. Das Gefühl der Sünde läßt ihn den unendlichen Abstand erkennen, der ihn von dem Schöpfer trennt. Es wird sich also das Bewußtsein der Unseligkeit einstellen, weil er sich noch nicht von der göttlichen Gnade erreicht weiß. In sofern kann er für verworfen gelten; in sofern kann man behaupten, daß für ihn sich nur die Gerechtigkeit Gottes offenbart, die verurtheilende und strafende.

Aber ist der Mensch darum von Gott verworfen? — Das wäre nur der Fall, wenn die göttliche Gnade gar keine Wirksamkeit auf ihn übte, oder wenn im Menschen schlechterdings gar kein Anknüpfungspunkt für das göttlich Gute wäre. Die absolute Prädestinationslehre, wenn sie berechtigt wäre, forderte einen metaphysischen Wesensgegensatz der Menschen, bei welchem für die Verdammten auch die Erlösungsfähigkeit ausgeschlossen wäre. Sie verkennt, daß uns das Menschenleben die mannigfachsten Unterschiede zeigt, Unterschiede in der Begabung, im Wissen u. s. w. So gibt es Menschen, bei welchen der religiöse Trieb nur schwach entwickelt ist, ja solche, bei denen er fast gar nicht vorhanden ist. So zeigt sich im sittlichen Leben für jeden Lehrer der Unterschied, daß Einige sich leicht erziehen lassen, während Andere sich schwer erziehen lassen. Ist da das Urtheil berechtigt, daß die Letzteren überhaupt für jede sittliche Einwirkung unfähig sind? Sehr oft lehrt doch

die Erfahrung, daß Solche allerdings langsamer und schwerer das Ziel erreichen, vielleicht erst nach manchen Mißerfolgen, aber sie erreichen es doch — sie waren zunächst also auch für den bestimmten Lebenszweck „verworfen", aber keineswegs im absoluten Sinne.

Je nach dem Grade des im Menschen herrschenden Bösen wird die Einwirkung Gottes verschieden empfunden. Aber sie in solchem Falle leugnen, wäre dasselbe, als wollten wir auf dem Standpunkte der Gesetzesreligion des Alten Testaments das vorbereitende Wirken der Erlösungsreligion bestreiten. Ja, ohne ein solches würde die Entstehung der Erlösungsreligion ein Räthsel, weil sie an Nichts anknüpfen könnte. So ist die Erlösungsgnade Gottes auch auf die scheinbar Verworfenen gerichtet: der Mensch überhört ihre Stimme, verschließt sein Herz zunächst, bestimmt durch ungünstige Bedingungen seines inneren und äußeren Lebens. Aber irgend welche Einwirkungen der Gnade bleiben auch für ihn bestehen, die dann in anderer Zeit bei günstigerer Gelegenheit zum Durchbruch kommen. Wer überhaupt die Menschen nicht nach abstrakten Theorieen, sondern nach ihrer erfahrungsmäßigen Wirklichkeit betrachtet, wird zugeben müssen, daß die Unterschiede zwischen Erwählten und sog. Verworfenen durchaus nicht grundsätzlich sind, sondern oft sehr fließend und unbestimmt. Die Prädestinationslehre des Augustinus erhebt den relativen Unterschied der Menschen in ihrem religiösen Verhalten zum absoluten: die nothwendige Folge ist der ewige Dualismus. Aber die Erlösungsreligion hat auch negative Vorbereitungen: In der Gesetzesreligion steigert sich das Gefühl der inneren Unbefriedigung immer weiter bis zum Bewußtsein der Unseligkeit. Erst muß die Sünde über alle Maßen sündig werden, bis der Mensch das Verlangen nach Erlösung empfindet. Da, wenn alle Stützen der Gesetzesgerechtigkeit zerbrochen sind, findet die erlösende Gnade offne Thüren. Für jeden Menschen, der in dem Zustande der Gottentfremdung steht, muß das Gefühl der Unseligkeit schließlich eintreten. Er wird sich vielleicht lange darüber hinwegtäuschen, wird jene unbequeme, mahnende Stimme in den Hintergrund drängen — aber bei aller Zerstreuung, bei allem Jagen nach Gesetzes-

gerechtigkeit wird sich die innere Friedlosigkeit nur steigern. Der Unfriede aber wirkt wie ein Stachel, der das Heilsverlangen weckt und so den Menschen in Stand setzt, sich der göttlichen Gnade hinzugeben.

Wir wollen den Hinweis nicht unterlassen, daß schon Schleiermacher in seiner Lehre von der Erwählung (Sämmtliche Werke, 2. Band S. 393 bis 484) ähnlich geurtheilt hat. Er geht in dieser Abhandlung von der Erwählungslehre Calvins aus, die er gegenüber der lutherischen der Formula Concordiae zu vertheidigen sucht. Dies bedarf keiner näheren Ausführung; nur muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch Schleiermacher in der Fassung der Prädestinationslehre, welche die Seligkeit und die Verdammniß vom Vorhersehen Gottes, der praescientia, abhängig denkt, keine Milderung anerkennen will. S. 446: „Denn wenn Gottes Vorherwissen weiter geht als sein Vorherverordnen: so geht auch überhaupt sein Wissen über sein Hervorbringen hinaus, also bleibt sein Hervorbringen hinter seinem Wissen zurück, und er ist eben dadurch geworden wie unser Einer“. Der Begriff der göttlichen Zulassung sei auch eine Vermenschlichung Gottes, S. 447: „Denn was Gott nur zuließe, das müßte seinen letzten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben“. Entweder läge dieser in einem von Gott vorherbestimmten andern Grunde; damit kommen wir aber auf einem Umwege doch wieder zur Prädestination zurück. Oder er läge in etwas, das wirklich außerhalb des göttlichen Willens gestellt sei: damit aber ist die göttliche Allmacht verneint. Mithin ist der Gedanke der Zulassung abzulehnen.

Der Gegensatz zwischen den zum religiösen Leben Erweckten und den nicht Erweckten läßt sich nicht ableugnen, S. 460: „Der übrige Theil der Masse aber, der nicht zum eigenen Leben erwärmt wird, ist, wiewohl er nie aufhört, in das gemeinsame religiöse Leben aufgenommen zu sein und daher auch an und für sich betrachtet, die Möglichkeit nicht verliert, belebt zu werden, doch sofern er nicht belebt wird, das Verworfene; die Verworfenen aber kann man sie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Persönlichkeit Rücksicht nimmt die ihnen auf dem gemein menschlichen Gebiete zukommt“.

Von einem Rathschluß Gottes zur Verwerfung Einzelner dürfe man ebensowenig reden, wie von einem göttlichen Rathschluß, daß Dieses oder Jenes nicht sei geschaffen worden. So kommt Schleiermacher zu dem bedeutsamen Schlusse S. 461: „Das Wahre aber ist, daß man nur einen göttlichen Rathschluß annehmen kann, welcher Alles umfaßt, nämlich den Rathschluß über die Ordnung, in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählich belebt wird". Oder S. 472: „Wir sind überzeugt . . ., daß man nicht von einem göttlichen Rathschluß über jeden einzelnen Menschen besonders reden könne, sondern, daß es nur einen Rathschluß gebe, der . . . nichts Anderes sei als die Ordnung, nach welcher die erstorbene Masse durch den göttlichen Geist belebt werde".

Für die geschichtliche Erscheinung des Reiches Gottes besteht der Gegensatz zwischen Erwählten und Uebergangenen; daß es sich so verhält, liegt in der Thatsache, daß sich das Reich Gottes nicht anders als zeitlich verwirklichen kann. Daraus folgt aber, daß der Zustand der Verdammten nur eine nothwendige Entwicklungsstufe ist, die einst aufgehoben werden wird in die Allgemeinheit des Heils. S. 479, 480. Nur bei der Vorstellung von einer endlichen allgemeinen Versöhnung und Wiederbringung erhebt man sich über allen scheinbaren Streit zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe. „Denn alsdann ist der Unterschied zwischen den gläubig und den ungläubig Sterbenden nur der Unterschied zwischen der früheren und der späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied, welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maß nothwendig gegeben ist. Was mich nun betrifft, so . . . sind meinem Gefühl nicht nur die ungläubig Sterbenden leichter zu ertragen, sondern auch die hier schon Begnadigten und die Seligen überhaupt, denen doch die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an die ewig Ausgeschlossenen; oder könnten sie etwa selig sein, wenn sie das Mitgefühl für Alles, was ihrer Gattung angehört, verlieren? Dann aber scheint mir auch diese Vorstellung nicht nur eben so gut in der Schrift begründet als jene (von der Ewigkeit der Höllen-

strafen) . . ., sondern auch allein zu einer gewissen Klarheit gebracht werden zu können, wogegen sich in der andern nur, je genauer man sie betrachtet, desto größere Schwierigkeiten zu häufen scheinen, und nur bei dieser (von der allgemeinen Apokatastasis) findet der Verstand Ruhe".

Aehnlich urtheilt Alexander Schweizer (Christliche Glaubenslehre, 2. Aufl. 1877, 2. Band S. 306. 7.): „Alle bei der Decrets-Vorstellung unlösbar bleibenden Antinomien finden ihre Lösung, wenn wir von der sich immer gleichbleibenden Gnade und ihrem Wirken selbst aussagen, was vom Decret nur anthropomorphisch ausgesagt wurde. Die Gnade und ihr Walten ist universal und wirkt auf die jeweilen ungleichen Personenzustände particular. Das ist sie nicht zufällig, willkürlich, arbiträr, so daß sie auch anders wirken könnte, sondern sie ist und will so sein, absolut unbedingt, ein freies aus Gottes Wesen hervorgehendes Wirken. Sie ist beides zugleich, sowol universal für Alle, als auch auf jedem Punkte für ungleiche Personen und Zustände ungleich einwirkend, erweichend oder verhärtend, somit particular. Irrig würde sie als universal eine bedingte genannt, und irrig würde man, was unter ihr aus den Personen wird, dem Zufall oder menschlichem Belieben zuschreiben." — „Im Christenthum ist die universale Gnade der Erlösungsreligion dargereicht für Alle, denen es naht, nicht zum Voraus nur für die Einen; aber es wirkt, soll und will wirken auf jeden gemäß der persönlichen Zuständlichkeit, wie diese unter der göttlichen Weltregierung des Naturlebens und der sittlichen Geschöpfe geworden ist, particular und zuweilen zur Strafe auch dualistisch anziehend oder abstoßend, erweichend oder verhärtend. — In Wahrheit soll und will das Heilsobjekt, überall wohin es kommt, als Gnade und Erlösung kommen, wenngleich es dieses gänzlich in seiner Weise will, d. h. nicht zwingend, sondern die Zustimmung weckend und gewinnend, daher es nothwendig particular wirkt und wirken will." — „Bei unserer Lehre bleibt stehen, daß Gott, weil er Gnade ist und deren Anwendung auf die verschiedenen Personen so will wie sie wird, Alles unveränderlich will und weiß was geschieht, somit für und in der Zeit es auch vorher weiß und will; daher er jeden für den rechten Zeitpunkt erwählt, während

andere für denselben Zeitpunkt nicht erwählt, übergangen und noch verworfen sind; denn auch als erwählende ist die Gnade universal und particular." —

Freilich — auf dem Standpunkte des irdischen Lebens wird der Widerstreit sich niemals lösen lassen; so wenig sich für uns im irdischen Dasein das Problem der Theodicee lösen läßt. Aber Alles weist auf eine höhere Entwicklung, so daß die von der göttlichen Gnade hier noch nicht oder nicht vollständig Erreichten im jenseitigen Leben erreicht werden. Also kommen wir zu dem Ergebniß: „Die Prädestinationslehre in ihrer kirchlichen Fassung enthält sowohl als Supralapsarismus wie als Infralapsarismus Widersprüche gegen das christliche Bewußtsein. Der universale Gnadenwille Gottes ist unbedingt aufrecht zu erhalten. Der Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen ist umzudeuten in die im menschlichen Leben gesetzten Grad-Unterschiede der religiösen Empfänglichkeit. So gewiß die göttliche Liebe niemals aufhört zu wirken, so gewiß muß sie schließlich den ihr entgegenstehenden Widerstand religiös überwinden." So erkennen wir, daß die Prädestinationslehre vom religiösen Bewußtsein so gedeutet werden muß, daß sich — wenn unsre christliche Weltanschauung sich nicht unerträgliche Widersprüche aufbürden will — vielmehr als nothwendiges Postulat die Apokatastasis ergiebt. Es bleibt bei dem Worte des Paulus: „Gott hat Alle unter den Ungehorsam beschlossen, auf daß Er sich Aller erbarme."

---

2. Das Problem des Bösen.

Sehr schwere Einwendungen werden gegen die Apokatastasis erhoben auf Grund des Wesens und der Stellung des Bösen in der Welt. Man erklärt: Wenn auch nicht bestritten werden kann, daß Gottes Absicht auf das ewige Heil der Menschen gerichtet sei, so sei doch die Macht des Bösen in der Welt eine so starke, daß sehr Viele schlechterdings dem Walten der göttlichen Gnade widerstreben: Diese verfielen also dem göttlichen Strafgerichte. Es gebe einen Zeitpunkt, mit

welchem die Möglichkeit der Umkehr aufhöre: wer sich im irdischen Leben dem göttlich Guten verschlossen habe, Der habe im Jenseits die ewige Vergeltung zu erwarten, die sich als Zustand fortwährender Gott-Entfremdung und positiv als unauslöschliche Qual bestimme. Gäbe es keine ewige Strafe für den Bösen, so würde Gottes Heiligkeit aufgehoben sein. Der fortschreitenden Entwicklung im Guten stehe die Entwicklung zu stets gesteigerter Bosheit entgegen: daraus folge der absolute, ewige Dualismus.

Hier drängt sich uns die große Frage auf, die seit den frühesten Zeiten die Menschen beschäftigt hat und der man die verschiedenartigsten Lösungen gegeben hat, wie nämlich in einer Welt, die von dem heiligen Gotte geschaffen ist, die Entstehung des Bösen zu erklären sei; ob und in welcher Weise die Ueberwindung des Bösen möglich sei. Jede Theorie, welche das Böse auf Gott zurückführt, ihn zum Urheber des Bösen macht, widerspricht der Grund-Idee des Christenthums. Abgesehen davon, daß solche Fassung des Begriffs Gottes Heiligkeit aufheben und ihn zu einer dunklen Macht ohne jede sittliche Bestimmtheit herabsetzen würde, wäre es nicht zu erklären, wieso sich der Mensch den Gegensatz von Gut und Böse bilden würde, wieso er das Böse als ein Widerstreben gegen die sittliche Norm empfinden würde; das Böse wäre einfach naturgemäß, jedes persönliche Schuldgefühl wäre Täuschung. Es verhielte sich ebenso, wie wenn Irrthum und Wahrheit in gleicher Weise von Gott geordnet wären; dann fehlte die bestimmende Norm, an welcher wir Irrthum und Wahrheit messen; jede Ordnung unsrer mannigfachen Vorstellungen durch Zurückführung auf eine einheitliche Idee, auf die objektive Vernunft der realen Weltordnung, wäre aufgehoben. Die Zurückführung des Bösen auf Gott würde folgerichtig für das praktische Leben einen Standpunkt jenseits von Gut und Böse bedingen, wie ihn Max Stirner („Der Einzige und sein Eigenthum") und Friedrich Nietzsche entwickelt haben. Bei solcher Denkweise ist es ganz konsequent, auch den Begriff der Wahrheit zu bestreiten, wie es Stirner gethan hat. (Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. 1893. S. 457.)

Wenn also das Böse nicht von Gott herrühren kann und doch eine Ursache haben muß, aus der es sich erklärt, so liegt eine zweite Lösung nahe: Das Böse entstammt einer widergöttlichen Macht; wie Gott das Gute geschaffen hat, so hat diese Gewalt das Böse geschaffen. Das ist der Standpunkt des metaphysischen Dualismus, wie er vor Allem in der persischen Religion vertreten ist: Ormuzd (Ahuramazda) ist der heilige Schöpfer der Welt, das gute Prinzip: ihm steht Angromainyu, das Haupt und der Führer des bösen Geisterreichs, gegenüber. Er vertritt das böse Prinzip. Ueber den Ursprung und das metaphysische Verhältniß der bösen Geister zum guten Schöpfergott Ahuramazda hat Zarathustra selbst nach den ältesten Zeugnissen nicht weiter spekulirt. (Pfleiderer, Religionsphilosophie. 3. Aufl. 1896. S. 163.) Die Weltgeschichte dreht sich um den Kampf der beiden Geisterreiche; schließlich wird am Ende der Tage Ahuramazda siegen; Angromainyu (Ahriman) wird vernichtet. — Hier ist der große Fortschritt gegenüber der vorher besprochenen Erklärung des Problems, daß Gott von der Urheberschaft des Bösen entlastet ist: dieses erscheint als selbständige Macht, die letztlich doch dem guten Gotte untergeordnet ist, sofern sie von ihm überwunden wird.

Man kann dieses System nicht eigentlich als schroffen Dualismus bezeichnen, sofern das Gute entschieden übergeordnet ist und in Folge dessen den Sieg behält. Die Menschen sind mitten in den Kampf der beiden Geisterreiche hineingestellt, zwischen ihnen haben sie zu wählen. Danach bestimmt sich ihr künftiges Schicksal. Vor Allem ist der bedeutsame Gedanke gewahrt, daß Ahuramazda Schöpfer des Lebens ist; Ahriman ist Ursache des Lebensmangels. Der Dualismus wird nicht ins Gebiet des Metaphysischen erhoben, so daß Etliche der Menschen vom Bösen erschaffen wären und in Folge dessen für sie ein Muß bestünde, das Böse zu erwählen. Lediglich die verkehrte Entscheidung jedes Einzelnen trägt die Schuld, wenn die Menschen der Macht des Bösen verfallen. — Ganz anders verhält es sich mit dem System, welches eine Reformation des Parsismus sein wollte, in Wahrheit aber eine Entartung desselben darstellt, mit dem Manichäismus.

Auch hier begegnen uns die beiden entgegengesetzten Prinzipien, das Reich des Lichtes und das Reich der Finsterniß; aus der letzteren ist der Satan herausgeboren. Während die Weltbildung das Werk der guten Geister ist, wird die Menschenschöpfung auf die Fürsten der Finsterniß zurückgeführt. Nicht ethische Gegensätze bestimmen die Entwicklung der Geschichte, sondern höchst phantastische Kämpfe der Natur-Elemente.

Die manichäische Theorie stellt uns die rein dualistische Erklärung des Bösen dar; eine eigentliche Deutung des Problems wird aber nicht gegeben, sofern die beiden Reiche in keiner Verbindung mit einander stehen. Licht und Finsterniß stehen sich gegenüber; eine Zurückführung des Bösen auf eine letzte Ursache wird nicht versucht. Wenn beide Gewalten in dieser Weise gleichgeordnet sind, so ist natürlich ein Sieg des Guten nicht zu erwarten. Vollends widerspricht es dem religiösen Bewußtsein unbedingt, die Schöpfung des Menschen als ein Werk des Bösen aufzufassen. Wie der Satan Lichttheile in den Menschen bannen konnte, um dadurch das Licht besser zu beherrschen, ist ein unlösbares Räthsel. Wenn doch sich die guten Geister des (vom Teufel geschaffenen!) Menschen annehmen, so liegt darin ein mit dem System unvereinbarer Widerspruch. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Erlösung — die bei einem durch den Teufel geschaffenen Menschen innerlich unmöglich ist — als wunderliche äußere Magie vorgestellt wird.

Das Böse steht nach dieser Lehre Gott ewig gegenüber als causa sui, oder: das Böse ist ursachlos. Diese unvermittelte Entgegensetzung beider Prinzipien beweist, daß auf diesem Standpunkte eine Lösung des Problems unmöglich ist. Man ist nicht bis zu dem Punkte vorgedrungen, das Böse als ein von Gott geschaffenes Wesen anzusehen: dann würde ein absolut Gutes die Ursache eines absolut Bösen sein — das ist ein innerer Widerspruch, wenn nicht Gott aufhören soll, die Idee des Guten zu sein.

Wie jede sittliche Religion, so hat auch das Christenthum eine Theorie der Entstehung des Bösen gebildet. Es knüpfte an die im Judenthum herrschenden Zeitvorstellungen an, welches das Böse dem persönlichen Teufel zuschrieb. Jedenfalls

hat die Bekanntschaft mit der persischen Religion zur Zeit des Exils darauf hingewirkt, daß die Juden den Angromainyu in ihre Religion aufnahmen, und zwar in der Form des Widersachers gegen Gott, des Satan. Eine Anknüpfung fand diese Vorstellung in dem altisraelitischen Dämonenglauben, nach welchem böse Geister, Dämonen die Wüste erfüllten und allerhand Uebel (hauptsächlich Naturübel) dem Menschen zufügten. Auf jenem Standpunkte des Volksglaubens hatte sich noch nicht die Frage erhoben, wie die Existenz eines solchen Wesens mit der Herrschaft Gottes vereinbar sei. Erst später, zur Zeit des Pharisäismus, wurde der Satan Gegenstand der theologischen Spekulation. Er ist ein von Gott ursprünglich gut geschaffener Engel, der von dem Schöpfer abgefallen ist mit andern ungetreuen Engeln. Wie unter den guten Engeln Gottes verschiedene Rangklassen unterschieden wurden — die Ausmalung dieser Verhältnisse war seit der Entstehung der Henoch-Apokalypse eine Lieblingsbeschäftigung der pharisäischen Theologie —, so auch im Reiche des Bösen. Der Satan ist der Führer der gottwidrigen Mächte; wie sie in unreinen Menschen wohnen (den Besessenen des Neuen Testaments), so herrschen sie in der Welt; darum heißt der Teufel ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Ganz besonders das römische Weltreich steht unter Satans Herrschaft. Darum ist den Zeitgenossen Christi der Sturz der Dämonenwelt gleichbedeutend mit der Niederwerfung Roms. — Das Christenthum hat diese Vorstellungen übernommen und weiter ausgebildet: wir erinnern an Augustins Gegenüberstellung von Civitas Dei und civitas diaboli.

Es fragt sich, ob diese Erklärung des Bösen dem christlichen Bewußtsein entspricht. Allerdings ist der Anstoß vermieden, Gott zum Urheber des Bösen zu machen. Das Böse erscheint nicht in der Weltordnung als nothwendig begründet. Aber es bleibt unerklärlich, wie ein ursprünglich rein und heilig geschaffenes Wesen plötzlich in sein absolutes Gegentheil umschlagen kann. Jede Versuchung, die uns zu Falle bringt, muß doch in unserm Innern einen wirksamen Trieb auslösen, der in dem von der Versuchung Gebotenen ein erstrebenswerthes Ziel findet. Unterliegen wir in der Anfechtung, so

ist damit der Beweis geliefert, daß in uns schon vorher Triebe vorhanden waren, welche von der Idee des sittlich Guten sich nicht beherrschen ließen. Ein Sturz aus reiner Unschuld ist eine psychologische Unmöglichkeit. Außerdem wird der Fall des Teufels vorgestellt nicht als ein Fallen in einzelne Sünden, sondern als eine absolute Verderbniß der Natur, so daß der Teufel nun absolut böse sein soll. Er besitzt aber eine die menschliche Erkenntniß weit überragende Intelligenz; er weiß also, daß sein gegen Gott ins Werk gesetzter Widerstand durchaus vergeblich ist. Setzt er ihn dennoch fort, so handelt er ganz und gar vernunftwidrig; der Begriff der Intelligenz, im Obersatze aufgestellt, wird im Schlußsatze aufgehoben. Ein Fallen in absolute Bosheit setzt eine Verderbniß der Natur voraus, die nicht erklärt werden kann, ohne ein Zerstörungswunder Gottes anzunehmen, das also Gott einer Zweckwidrigkeit schuldig machen würde. Vollends gerathen wir in die schlimmsten Widersprüche, wenn wir den Begriff der absoluten Bosheit vollziehen wollen. Was ist denn böse? Böse ist Alles, was einer sittlichen Norm widerspricht; jede Handlung, welche dem sittlichen Gebote zuwiderläuft. Nun aber besteht die Bosheit einer That nicht darin, daß überhaupt etwas erstrebt wird, sondern daß es auf verkehrte Weise erstrebt wird. Das zeigt sich deutlich an Beispielen. Die Begierde nach Herrschaft verleitet den Menschen zu der größten Bosheit, indem er sich über alle Schranken hinwegsetzt und Alle zu seinen Knechten zwingt. Nicht die Herrschaft an und für sich ist das Böse, auch nicht das Streben nach solcher, wohl aber die völlige Nichtachtung der Rechte Anderer, deren sich ein Solcher schuldig macht. Oder denken wir an Sinnlichkeit. Nicht darin besteht das Unrecht, daß der Mensch nach sinnlicher Befriedigung strebt — dann würde die Sinnlichkeit, also eine von Gott dem Menschen anerschaffene Eigenschaft böse sein: konsequenter Weise führt solche Ansicht zum Manichäismus, ist also unchristlich. Wohl aber liegt das Unrecht darin, daß der Mensch das Ziel auf verkehrte Weise erstrebt, z. B. daß er Menschen bloß als Mittel zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit behandelt, oder daß er Täuschung anwendet, um seine Zwecke zu er-

reichen. Das Böse liegt also nicht in der Natur eines Wesens, sondern ist immer ein Accidens.

Ebenso erklärt Alexander Schweizer (Glaubenslehre 2. Band, S. 606).

Was ein Wesen erstrebt, ist immer ein Gut, sei es höherer, sei es niederer Art. Auch das Streben nach Umsturz kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden, als ob ein Naturwesen nach Negativem streben könne.

Ein absolutes Böses wäre absolute Negation, der Zweck eines Strebens auf absolutes Böses wäre absolute Zweckwidrigkeit; dies hebt sich also selbst auf. Das Strebeziel eines Wesens kann immer nur ein Positives sein, also ein Gut, wenn ihm auch die wichtigsten sittlichen Interessen geopfert werden; ein Streben nach Bösem (und nur dies wäre absolute Bosheit) wäre gleichbedeutend mit dem Streben nach dem Nichts. Ein absoluter Teufel wäre ein Wesen, dessen Natur aus absoluter Negation bestände.

Ein Ding, dessen Wesen das Nichts ist, ist ein Selbstwiderspruch. — Die dogmatische Teufelsvorstellung zersetzt sich selbst. Wir brauchen nur anzudeuten, daß — abgesehen davon — ein Wesen, das Widergott wäre, dessen Ziel die Durchkreuzung des Wirkens Gottes wäre, seine Allmacht aufheben würde. Also ist diese Vorstellung, die Zurückführung des Bösen auf einen persönlichen Teufel, unbedingt abzulehnen.

Die vorhergehenden Erörterungen haben gezeigt, daß das Böse nicht auf ein persönliches Prinzip zurückgeführt werden darf. Ebenso wenig ist es angängig, es in der Natur (der Substanz) des Menschen begründet zu denken. Was in unserm Wesen angelegt ist als nothwendiger Ausdruck unsers Seins, das könnte nicht von uns empfunden werden als ein nicht-Sein-Sollendes: das Schuldgefühl, das sich uns beim Thun des Bösen aufdrängt, wäre ein unerklärliches Räthsel. Eine solche Theorie hat — von häretischen Richtungen abgesehen — nur Flacius aufgestellt, welcher das Wesen, die Substanz des Menschen, für böse erklärte. Der Mensch habe ne scintillam quidem bonae voluntatis, er sei lapis aut truncus ad bonum. Danach wäre der Mensch seinem Wesen nach ein Teufel. Selbstverständlich ist damit die Erlösungs-

fähigkeit des Menschen verneint — man müßte denn die Erlösung als magische Zauberei sich vorstellen. Sonach bleibt uns nur die Auskunft übrig: Das Böse ist in der metaphysischen Endlichkeit des Menschen begründet, d. h. im Begriffe des Menschen als endlichen Geistwesens liegt die Möglichkeit des Bösen. Nur die Möglichkeit des Bösen läßt sich philosophisch begründen, nicht aber die Nothwendigkeit desselben. Das zeigt auch die Erörterung von Hase (Evangelisch-protestantische Dogmatik, 6. Aufl. 1870, S. 55) § 64: Wirklichkeit des Bösen.

Wäre der Mensch bloßes Naturwesen, so gäbe es für ihn nicht den Begriff des Bösen, so wenig, wie ein solcher für Thiere gilt: für Thiere giebt es nur Triebe, denen sie unbedingt folgen müssen, aber keine sittlichen Gesetze. Der Mensch erkennt aber über seinem Triebleben, das er mit allen Naturwesen gemeinsam hat, noch ein Höheres, ein geistiges Prinzip, das Sollen. In dieser Form tritt ihm das sittliche Gesetz entgegen. Des Menschen Wesen ist auf die Verwirklichung des sittlich Guten angelegt: Das ist die tiefe Wahrheit des Kant'schen Wortes: „Du kannst, denn Du sollst." Geboten werden kann vernünftiger Weise nur Solches, dessen Erfüllung unserm Wesen entsprechend ist, darum haben wir aber auch bei der Nichterfüllung solcher Forderungen das Gefühl der Schuld. — Aber der Mensch ist nicht absoluter Geist, sondern endlicher Geist: darin liegt seine Schranke. Diese metaphysische Endlichkeit tritt uns auf allen Gebieten des menschlichen Lebens entgegen. Die metaphysische Endlichkeit in Bezug auf das Naturleben bestimmt sich als Unterworfensein unter die Gesetze des Werdens und Vergehens. Darum ist es eine phantastische Vorstellung, wenn kirchliche Dogmatiker angenommen haben, der Mensch sei ursprünglich unsterblich geschaffen worden und habe diese Eigenschaft in Folge der Sünde verloren. Vielmehr ist es nothwendige Folge vom Wesen des endlichen Menschen, daß er, wie er in der Zeit entsteht, so auch in der Zeit vergeht. Kein natürliches Ding hat ewigen Bestand: mag die Dauer des menschlichen Lebens sich im günstigen Falle auf 100 Jahre, die Dauer eines Sonnensystems aber nach vielen

hundert Millionen Jahren belaufen —, der Tod muß eintreten. —

Die metaphysische Endlichkeit bezogen auf das Gebiet des Intellektuellen zeigt sich als Irrthum. So gewiß der Mensch auf die Wahrheit hin geschaffen ist, so gewiß ihm in den Kategorieen des logischen Verstandes die Norm der Wahrheits-Erkenntniß gegeben ist, so gewiß werden wir zugeben müssen, daß der Irrthum niemals im absoluten Sinne verschwindet. Und wenn auch die Welt-Erkenntniß einwandfrei ist in allen Punkten, die metaphysische Endlichkeit offenbart sich darin, daß der Mensch den Begriff des Absoluten, der Unendlichkeit, niemals vollziehen kann. Hinsichtlich des Sittlichen thut sich die metaphysische Endlichkeit kund in der Möglichkeit der Sünde.

Daß diese Erklärung des Problems einen Vorwurf gegen Gott enthält, läßt sich nicht mit Grund behaupten. So wenig Gottes Schöpfungswerk darum unvollkommen ist, weil die Sonnensysteme nicht ewigen Bestand haben, so wenig enthält die metaphysische Endlichkeit der Menschen eine Anklage gegen Gott. Wollte Gott in der Welt des zeiträumlichen Geschehens denkende Geschöpfe schaffen, so konnten diese nur in der Form der Endlichkeit bestehen. Es ist dieselbe schiefe Vorstellung, welche sich eine Welt ohne Uebel möglich denkt. Für Wesen, die eine Entwicklung durchmachen, wirken dieselben Dinge als Lebensförderung, welche zu anderer Zeit, beim Absterben des Menschen, als Lebenshemmung auftreten.

Außerdem treten die Uebel als die mächtigsten Hebel zur Förderung geistiger Kultur auf. Gäbe es eine Welt ohne Uebel, so gäbe es allerdings kein Schmerzgefühl, aber ebenso sicher wäre auch das Gefühl der Lust und Freude verschwunden. Eine solche Welt wäre in ewigem Stillstand begriffen; alle Entwicklung und damit das treibende Prinzip des Werdens wäre ausgeschlossen. (Vergl. hierzu die herrlichen, lichtvollen Ausführungen bei Lipsius, Dogmatik. 2. Aufl. 1879, S. 316—323.) Man bedenkt gar nicht, daß in einer Welt der Entwicklung die Endlichkeit nothwendig gesetzt ist. Folgerichtig würde ohne das Böse niemals das Gefühl des Guten bestehen können. Auf dem Standpunkte eines

absoluten Bewußtseins würde es sich allerdings anders verhalten; dann aber müßte der Mensch absolute Vollkommenheit besitzen, d. h. er würde eben aufhören, Mensch zu sein.

Wie alle im Wesen des Menschen gesetzten Anlagen nicht mit Einem Male fertig dastehen, sondern das Erzeugniß einer langen Entwicklung sind, so kann das sittlich Gute auch nur allmählich die bestimmende Norm des Menschengeistes werden. Zunächst folgt der Mensch (als Kind) naiv seinen Naturtrieben; er kennt nicht eine höhere, über ihm stehende Macht, der er sich unterwerfen müßte: aus diesem Grunde fehlt ihm das Gefühl der Sünde, des Bösen. Erst an einem objektiv dem Menschen entgegentretenden Gebote bricht sich seine natürliche Eigenwilligkeit. Da die Entwicklung des natürlichen Trieblebens schon mit der Geburt beginnt, die Entwicklung des Geistes aber erst später einsetzt, so ergibt sich ein Ueberwiegen des sinnlich—Selbstischen über das Geistige. Aus diesem Zwiespalt zwischen Natur und Geist erklärt sich das Hervortreten der Sünde. So auch Hase, Dogmatik, S. 55, § 65.

Wir übergehen die weitere Entwicklung der Sünde im Menschen, indem wir auf die hochinteressante, psychologisch ewig wahre Schilderung des Sündigwerdens verweisen, welche der Apostel Paulus Römer 7 gegeben. Das Gute, welches dem noch in der Naturgebundenheit befangenen Menschen nur in der Form eines äußeren Gesetzes erscheint, übt nicht bestimmenden Einfluß auf den Willen: vielmehr wird durch das Verbot des Gesetzes die innere Begierde gesteigert, die Sünde ist nun nicht mehr unbewußt, sondern wird als bewußter Widerspruch gegen das Gesetz empfunden. Diesen Vorgang meint der Apostel Römer 7_{9-10}: „Ich aber lebte ohne das Gesetz einst; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb, und so erwies sich mir das Gebot, das zum Leben (gegeben war), eben dasselbe als Ursache des Todes". Bei zunehmender Erkenntniß wird der Zwiespalt immer drückender, die innere Zerrissenheit tritt stärker hervor.

Wäre der Mensch seiner Natur nach schlechthin unfähig zum Guten — nach der Lehre der Konkordienformel kann

der natürliche Mensch dem Guten nur widerstreben — so wäre ohne magische Umschaffung die Erlösung unmöglich. Soll das Gute nicht bloß äußeres Gesetz bleiben, sondern soll es die wirksame Macht des Menschen werden, so müssen auch gute Triebe im Menschen vorhanden sein, die das Ideal bejahen, auf dasselbe hinstreben. Die oft gehörte Behauptung: „Der Mensch handelt nur aus Egoismus" ist einfach widersinnig. — Für die weitere Entwicklung des Menschen kommt der Umstand sehr in Betracht, daß er nicht vereinzelt auf sich allein steht, sondern in ganz bestimmte Kreise der Nationalität, des Volkslebens gestellt ist. Der Einzelne ist ein Blatt am Baume der Menschheit; er ist abhängig von der Gesellschaft, von den sozialen Verhältnissen, in denen er lebt: die Anschauungen und Gewohnheiten seiner Umgebung sind von entscheidender Bedeutung für seinen Charakter. So verkehrt die hauptsächlich von der Sozialdemokratie vertretene Behauptung ist, daß der Einzelne Nichts, die Masse, das sogen. milieu aber Alles bedeute und Alles erkläre — eine Theorie, wodurch das Entstehen wahrhaft großer, schöpferischer Persönlichkeiten entweder überhaupt geleugnet oder doch zum unerklärlichen Räthsel gemacht wird — so entschieden muß doch betont werden, daß die sozialen Verhältnisse gar oft entscheidenden Einfluß ausüben nicht bloß auf die Denkweise, sondern vor Allem auf die Willensrichtung. Schon in der Entstehung ist der Mensch nicht Ursache seiner selbst: wie sich körperliche Eigenschaften vererben, im guten und im bösen Sinne (Fortes creantur fortibus et bonis Horaz Carm. lib. 4. Ode 4_{29}), so auch geistige Anlagen und Kräfte. So ist der Mensch schon in der Geburt ein Erbe der Vergangenheit seines Volkes; durch die Nationalität ist das Gepräge in ganz besonderer Weise bestimmt. Vor Allem übt die eigne Familie bedeutsame Einwirkung aus. Sehr selten sind in einem Menschen alle Anlagen und Triebe gleichmäßig entwickelt: oft entspricht einem Vorzuge der einen Seite ein Nachtheil, ein Zurückbleiben auf der andern. So erklärt es sich, daß für Alle, die einem wohlgeordneten sittlichen Lebenskreise entstammen, die Erziehung zum Guten viel leichter sein wird, daß viele der allerschwersten Versuchungen ihnen erspart

bleiben. Wenn Solche nun eine annähernd normale geistige und sittliche Entwicklung erleben, so ist das wahrlich nicht ihr eignes Verdienst, sondern Gottes Gnade. (1. Korinther 4_7: „Was hast du, was du nicht empfangen? Hast du aber empfangen, was rühmest du dich, als hättest du nicht empfangen [sondern dir aus eigner Kraft erworben])?"

Das Gute ist eine Macht geworden in der Geschichte, die Menschen erziehend und bildend: hauptsächlich durch das Christenthum, die Religion der reinen Gottes- und Menschenliebe — aus diesem Gefühle des unbedingten Werthes der Erlösungsreligion erklärt sich der übertriebene Ausspruch: Extra ecclesiam nulla salus — aber auch schon durch die Staatsordnung, die Macht des nationalen Geistes, durch Wissenschaft und Alles, was man im weitesten Sinne zur geistigen Kultur rechnen kann. Aber: Wo viel Licht, ist starker Schatten — das bewahrheitet sich auch hier. Das Böse, das der sittlichen Idee Widersprechende, besitzt auch eine große Gewalt in der Welt, die durch ungesunde soziale Verhältnisse, durch verkehrte Anschauungen, durch Eigenwilligkeit gesteigert wird. Der Einzelne tritt, sobald er geboren ist, in einen schon mannigfach bestimmten Kreis: die hier gesetzte Eigenart wirkt auf seinen Charakter. Wie es anerschaffene Begabungen giebt, die, richtig ausgebildet, den Menschen zum Größten und Höchsten befähigen, so giebt es auch anerschaffene böse Anlagen. Die Schuld der Voreltern wirkt noch auf späte Geschlechter: verkehrtes, ausschweifendes Leben der Ahnen verschuldet z. B., daß die Enkel mit abnorm starken sinnlichen Trieben geboren werden, ja, daß selbst unnatürliche Neigungen ihnen anhaften. Ist es da nicht erklärlich, wenn es ihnen bedeutend erschwert wird, jenen Trieben zu widerstehen, die für Menschen unter normalen Verhältnissen gar keine Gefahr in sich schließen? Es ist natürlich immer eigne Schuld vorhanden, wenn Solche dem Bösen zum Opfer fallen: niemals ist der Mensch im sittlichen Leben einem äußeren Muß unterworfen; er kann auch der schwersten Versuchung siegreich widerstehen; aber die Sünden, denen Andre mit Leichtigkeit ausweichen, sind für sie kaum überwindbar. Ferner: wie stark wirken böse Gewohnheiten, schlechte Erziehung: die Schuld

der Ahnen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht gesteigert fortgeerbt hat, kommt bei den Nachgeborenen in furchtbarer Weise zum Ausbruch. Das ist die schmerzvolle Wahrheit von der **Erbsünde**, die dem Menschen seit der Schuld der ersten Eltern anhaftet. Und doch fühlen wir, daß wir dem Menschen in solchen Verhältnissen nicht die volle Verantwortung für sein Thun aufbürden können. Verderbliche Eigenschaften, denen eine starke und weise Erziehung erfolgreich gesteuert hätte, kommen hier ungehemmt zur Entfaltung, wo die sittlichen Kräfte gar nicht geweckt sind, ja vielleicht gar das Triebleben auf widersittliche Bahnen durch gewissenlose Eltern geleitet ist. All' solche Umstände wirken darauf hin, daß die Gewalt des Bösen gesteigert wird, daß der Mensch von Verbrechen zu Verbrechen eilt. Und doch sagt uns unser Gefühl, daß wir hier durchaus nicht bloß zu verurtheilen haben, sondern tiefes Mitleid empfinden müssen. So erzählt man von einem angesehenen holländischen Arzte, daß er beim Besuche eines Freundes in heftige Thränen ausbrach. Auf die Frage nach der Ursache erklärte er: „Ich sehe eben, wie ein Mörder zum Richtplatz geführt wird. Hätte ich die Erziehung genossen, wie er sie gehabt hat, wäre ich den Einflüssen ausgesetzt gewesen, unter denen er gestanden hat — ich würde heut an seiner Stelle hingerichtet!!"

Das Leben mancher Menschen bildet eine Kette von grausiger Geschlossenheit; jeder Schritt führt tiefer in Sünde hinein. Wir brauchen nur anzudeuten: Die Noth, der schwere Kampf ums Dasein zwingt gar viele an und für sich edel angelegte Frauen zum Dienste der Sünde und wirkt leicht darauf hin, daß das höhere Gefühl geschwächt wird — die erste Schuld war vielleicht Mangel an Erfahrung und zu großes Vertrauen, das getäuscht worden ist. Die Gesellschaftsmoral verurtheilt solche Unglückliche, ja überhäuft die Sünderin mit Verachtung, statt sich zu erbarmen, sie zu erheben, zu trösten: aber unser Herr und Erlöser denkt in seiner Heilandsliebe ganz anders; er spricht mit göttlicher Milde Evgel. Joh. 8_{1-11}. Oft ist es selbst dem redlichsten Willen nicht möglich, wieder auf gute Bahnen zu gelangen. Für einen z. B. mit Zuchthaus Bestraften ist es fast ein Ding der Un-

möglichkeit, wieder in geordnete Lebensverhältnisse zu gelangen. So zieht ein Verbrechen vielleicht eine Kette von neuen Uebelthaten nach sich.

Wir erkennen durch diese Beispiele, daß das sittliche Urtheil über das Böse sich nicht richten darf nur nach dem Werthe des verletzten sittlichen Gutes, sondern nach dem Grade persönlicher Verschuldung, d. h. nach dem Maße, als der Thäter ein Bewußtsein der Verwerflichkeit seiner Handlungsweise gehabt hat, und nach dem Ziele, welches er durch seine That erstrebt hat. Die Disharmonie von Schuld und Strafe tritt gerade in den erwähnten Fällen klar zu Tage: Der Mensch wird oft durch eine Nöthigung, die fast einem äußeren Zwange gleichkommt, zum Bösen veranlaßt; eine kleine Schuld wird ungeheuer schwer bestraft. Die Schuld an dem objektiven Bösen trägt ja immer in gewissem Sinne der Thäter; denn durch einen persönlichen Willens-Entschluß hat er sich für die betreffende That entschieden. Aber in sehr vielen Fällen liegt die Hauptschuld nicht auf Seiten der Persönlichkeit, sondern auf Seiten von Einflüssen, die sich dem Willen des Einzelnen entziehen, in sozialen Verhältnissen, die ihm unüberwindliche Schranken entgegensetzen: die Schuld ist also hauptsächlich Gattungsschuld. Wie die Krankheit des ganzen Körpers in einzelnen Eiterbeulen zum Ausbruch kommt, so die Krankheit der Gesellschaft in einzelnen Sündenthaten und Verbrechen. Das ist die Anschauung vom Wesen des Bösen, welche man kurz die Idee der tragischen Schuld nennen kann.

So sehen wir, daß es verkehrt ist, die Strafwürdigkeit rein nach äußerem Schematismus zu messen und etwa für bestimmte Sünden die ewigen Höllenstrafen in Aussicht zu stellen. Sobald man schematisch bestimmte Kategorieen von Sünden als Todsünden bezeichnet, welche unvergebbar seien, verfällt man in diesen Fehler. Die evangelische Kirche hat aber solche Unterscheidung grundsätzlich verworfen. Aber, sagen die Gegner der Apokatastasis: „Für jeden Menschen trete mit dem Augenblicke des irdischen Todes der Zeitpunkt ein, nach welchem eine Bekehrung ausgeschlossen sei; wer bis dahin nicht gewonnen sei, verfalle der ewigen Verdammniß“.

— Verfolgen wir die oben gegebenen Beispiele, so haben wir die Einsicht gewonnen, daß die traurigen Lebensschicksale, die den Menschen immer tiefer in Schuld verstricken, Manchem gar nicht Zeit und Gelegenheit zur Bekehrung geben. Sie haben die Stimme der Wahrheit nicht gehört, oder, wenn sie ihnen auch gepredigt ist, der Wille war zu schwach, sich aus der Umklammerung der Sünde zu befreien. Verfolgen wir nur aufmerksam die Verhältnisse des praktischen Lebens: auch in solchen Menschen lodert der Funke des Göttlichen; ein tiefes und lebhaftes Gefühl beseelt auch sie; ja, vielleicht zu lebhaft, um ihnen nicht durch Leidenschaften gefährlich zu werden. Der Wille zum Guten lebt in der dunklen, unbestimmten Sehnsucht des Herzens, aus jener erdrückenden Sündenmacht befreit zu werden, aber die Kraft ist dem Kampfe mit dem Leben nicht gewachsen. Und da sollte Gott ewig verdammen? Da gäbe es keine Erlösung?

Und ferner. Welcher Mensch erreicht denn das normale Ziel des Lebens, also 70 Jahre? Wie viele sterben vor der Zeit, vielleicht im zarten Kindesalter? Wie viele werden durch heimtückische Krankheit, durch verzehrendes Siechthum früh dahingerafft! In einer Schlacht trifft in einer Stunde die mörderische Kugel Tausende von jungen, hoffnungsvollen Menschen, der Krieg kostet vielleicht Hunderttausenden das Leben: wer von ihnen bis zu diesem, von ihnen vielleicht vor einem Monat noch nicht geahnten, Zeitpunkte den entscheidenden Schritt im inneren Leben noch nicht gethan hat, — der verfiele ewiger Qual!? Solche Strafe kann doch nicht der Gott der Liebe verhängen, wie ihn das Christenthum bekennt. Hier drängt sich die Idee der Apokatastasis mit Nothwendigkeit auf: die Disharmonieen sollen aufgelöst werden, die in die Menschenseele gelegte Entwicklungs-Idee soll zur Wirklichkeit werden, wenn nicht in dieser, so in jener Welt.

Das Böse in der Menschheit nimmt mannigfache Gestaltungen an. In den weitaus zahlreichsten Fällen lassen sich die Verknüpfungen nachweisen, durch welche der Mensch zum Thun des Bösen gekommen ist. Es zeigt sich, daß nicht Alles persönliche Schuld ist, daß zum Theil auch Schuld der Gattung vorliegt; die Strafe kann sich aber nur nach dem richten, was

persönliche That ist. Schon in irdisch=menschlichen Verhältnissen wird dieser Umstand in Betracht gezogen; darauf beruht der rechtliche Begriff der mildernden Umstände, deren Zubilligung dem Ermessen des Richters (bezw. der Geschworenen) anheimgestellt ist. Für ein menschliches Auge lassen sich die oft verborgenen Zusammenhänge des Bösen im Menschenleben vielleicht schwer nachweisen; im Allgemeinen hat aber das Gefühl einen sicheren Maßstab, indem es beim Anschaun solcher Arten des Bösen, wie wir sie vorhin geschildert haben, lebhaftes Mitleid empfindet. Was ist doch Mitleid? Ein Mit=Empfinden fremden Schmerzes, den wir darum theilen, weil wir uns sagen, daß wir in dem gegebenen Falle vielleicht auch in schwere Schuld gerathen wären: es ist also ein ideales Mit=Leiden, beruhend auf dem sympathischen Triebe der Menschennatur. Auch das geschichtliche Urtheil kennt diesen Faktor. Gerade die neuere, historisch=genetische Betrachtungsweise nimmt bei der Beurtheilung von Charakteren auf die Zeitumstände Rücksicht, auf das Maß der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der handelnden Personen; darum müssen beispielsweise Grausamkeiten in der vorchristlichen Zeit entschieden milder beurtheilt werden, weil die ideale Größe der Menschenliebe noch nicht entwickelt war. Hier gilt der Beweggrund, den Kant geltend gemacht hat: Nam genus et proavos, et quae non fecimus ipsi — vix ea nostra puto. Dasselbe wird auch durch den — oft in falscher Humanität zu weit ausgedehnten — Satz ausgedrückt: Tout comprendre est tout pardonner. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir behaupten, daß vor dem Gerichte Gottes diese Gründe auch gelten werden. Man braucht nur einmal auszudenken, was eigentlich mit der Annahme gesetzt sei: Ein Mensch in irdischen Verhältnissen, bei dem durch üble Anlagen und schlimme soziale Lage das Böse in Thaten stark hervorgebrochen ist, wird dafür ewig gestraft: d. h. für ihn giebt es nur Leiden, und zwar furchtbare, die durch keinen Trost, keine Hoffnung auf Errettung gemildert werden! Und das für die Schuld eines kurzen Lebens, für eine Schuld, deren Wurzel vielleicht in dem Vergehen einer einzigen Stunde liegt! Ueberdies handelt der Mensch doch oft in Heftigkeit,

in Leidenschaft, wo also schon das klare Bewußtsein getrübt ist und ihn also nicht die volle Verantwortung treffen kann; ja, in den seltensten Fällen besitzt er die erforderliche Einsicht, um sich alle Folgen seiner Handlungsweise vor Augen zu führen, — es ist mithin nicht böser Wille, sondern zum guten Theile Mangel an Einsicht, also Schwäche.

Wenn für Menschen der Art, wie wir zu schildern versucht haben, die Besserung im Jenseits ausgeschlossen ist, so könnte es doch nur Gottes Wille sein, der sie verhindert: das ist aber kein Gott, dessen Weltzweck das Gute ist, sondern ein Gott, dessen Wesen in dunkler furchtbarer Macht besteht.

So ergiebt sich aus der Betrachtung der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, daß das Böse nicht zum Wesen des Menschen gehört, so daß eine Erlösung ausgeschlossen wäre. Man braucht keine magischen Einwirkungen zu Hülfe zu nehmen, um in den bisher betrachteten Fällen die Ueberwindung des Bösen vorzustellen: die sittliche Erziehung, welche an die im Menschen angelegten Keime des Guten anknüpft, kann die Sünde besiegen. Ist diese Erziehung im Diesseits nicht zum Abschluß gelangt, so wirkt die göttliche Liebe im Jenseits auf das erhabene Ziel hin. Es liegt ja im Wesen der Liebe Gottes, die zugleich die höchste Weisheit ist, daß sie Nichts aufgiebt, daß sie immerdar zu helfen und zu retten sucht: sollte sie da so Viele, die sich nach Errettung sehnen, in ewiger Verdammniß belassen? Auch ist in ihnen ja das Gefühl der Sünde sehr lebhaft; das Bewußtsein, daß der sündliche Zustand ihrem wahren Wesen widerspricht, weckt die Sehnsucht nach dem sittlich Guten, feuert das Streben an nach dem Ideal. Da gilt das Wort Augustins, das er in seinen Bekenntnissen an Gott richtet: Tu nos fecisti ad Te; et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te. Diesem Gedanken, der den tiefsten Zug der menschlichen Persönlichkeit ausdrückt, wird aber nur genügt durch die Apokatastasis.

Während dieser Ausspruch mehr das unmittelbare religiöse Gefühl darstellt, findet der Gedanke seinen theologischen Ausdruck in den Ausführungen des großen Scotus Erigena, De divisione naturae, Buch 5, Kapitel 26: Nostra natura nihil aliud appetit, nisi summum bonum, a quo veluti

principio incipit moveri, et ad quod veluti finem motum suum accelerat. Tota siquidem rationalis creatura, quae proprie in hominibus intelligitur subsistere, etiam in delictis suis perversisque antractibus Deum suum, a quo est, et ad quem contemplandum condita est, semper quaerit. Rationabilis quippe natura nunquam malum appetit, in multis tamen fallitur et decipitur, falsa pro veris approbans, quod proprium est erroris, et non rectam viam ingredientis ad summum bonum, quod semper quaerit.

Hiermit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, ob aus diesen Gründen eine ἀποκατάστασις πάντων, d. h. die Erlösung aller Menschen aus dem Elend der Sünde zu lebendiger Gottesgemeinschaft folge. Es läßt sich nicht bestreiten, daß es Menschen giebt, in welchen das Böse eine so große und verderbliche Macht gewonnen hat, daß sie einer Erlösung zu widerstreben scheinen. Es giebt doch manche Fälle im Menschenleben, in denen die Erklärung des Bösen aus der Idee der tragischen Schuld sich nicht rechtfertigen läßt; wenn Solche das verdiente Strafgericht ereilt (zunächst im irdischen Leben), so empfinden wir kein Mitleid, sondern eine gewisse Genugthuung, daß das Böse als der schlechthinige Widerspruch gegen die sittliche Weltordnung, der Strafe für seine Schuld verfällt. Aber auch hier ist es nicht die Freude am Untergange des Betreffenden, welche uns bestimmt, sondern das sittliche Gefühl, daß die verletzte sittliche Weltordnung nun wieder hergestellt ist, daß Keiner ungestraft sie lästern darf durch seine Thaten. — Welche Formen des Bösen sind es nun, für welche dies Urtheil zutrifft? Nicht diejenigen, denen man im letzten Grunde ihre Entstehung aus der Sinnlichkeit nachweisen kann, die in mangelnder Herrschaft des Geistes über das Fleisch, über Leidenschaften und Triebe, ihre Wurzel haben, sondern solche, die aus dem Selbstischen entspringen, deren Grundform der Egoismus ist. Hier entfaltet der Wille eine große Energie, während das Kennzeichen des sinnlich Bösen Willensschwäche und Haltlosigkeit ist. Selbstische Charaktere gebrauchen die Klarheit ihres oft durchdringend scharfen Verstandes, die hartnäckige Unbeugsamkeit ihres Willens zur Befriedigung ihres schranken-

losen Egoismus. Hier zeigt sich die Wahrheit des Sprüchworts: Corruptio optimi pessima. Während Charaktere, deren Streben auf das Gute, auf Verwirklichung der höchsten Ideale gerichtet ist, alle Kräfte ihres Geistes und Willens in den Dienst der herrlichsten Aufgaben stellen, rastlos und feurig durch ihre geniale Ueberlegenheit alle Hindernisse überwinden, und dadurch das Größte und Erhabenste fertig bringen, — zwingen Charaktere, die nichts Höheres kennen als ungezügelten Egoismus, zwar auch allen Widerstand nieder, aber nur um sich selbst an die Stelle zu setzen. Ungezähmte Herrschsucht, glühende Begierde nach Macht und Einfluß, Erjagen äußerer Erfolge (seien es große oder geringe), sind die Triebfedern ihres Handelns. Sie entwickeln staunenswerthe Klugheit, ihre Ränke sind so fein gesponnen, daß Niemand sie durchschaut: so setzen sie sich über alle Schranken hinweg. Gelingt ihr Vorhaben nicht gleich, so gebrauchen sie die Mittel der Falschheit, der Heuchelei und Verstellungskunst, um langsam, aber sicher, das Erstrebte zu erreichen. Ist nun für Solche eine Apokatastasis ausgeschlossen, so daß für sie die Ewigkeit der Höllenstrafen gefordert werden müßte? Wir wollen den Nachweis versuchen, daß auch hier die Erwartung der Apokatastasis sich mit Nothwendigkeit ergiebt.

Es giebt Menschen, die allen sittlichen Gesetzen Hohn sprechen und wähnen, sie können die Welt aus den Angeln heben. Aber das Gottesgericht ereilt auch sie. Es beibt bei dem alten Bibelworte: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten. Was der Mensch säet, das wird er ernten.“ Lange mag es wohl den Anschein erwecken, als könne sich der Mensch von allen Schranken losreißen und doch sich selbst behaupten. Aber unser Gott hat Mittel, selbst den zuversichtlichsten, frechsten Sünder zur Besinnung zu bringen. Wer Gott als die Liebe verschmäht, der muß Gott als Richter spüren. Freilich wird es in vielen Fällen lange währen, bis der Böse zur Erkenntniß kommt, daß sein Weg der verkehrte war. Schon deshalb, weil die sympathischen Triebe, die altruistischen Gefühle im selbstisch-Bösen sehr schwach ausgebildet sind, während der sich selbst behauptende Wille energische Kraft besitzt, wird Jener der sittlichen Umkehr bedeutende Schwierigkeiten ent-

gegensetzen. Zumal wenn ein Solcher über äußere Macht verfügt und sie rücksichtslos gegen alle ihm unbequemen Menschen anwendet, scheint der äußere Erfolg auf seiner Seite zu stehen; er fühlt mithin durch die Ueberschreitung der sittlichen Gesetze seine Zwecke gefördert. Könnte der Mensch sich wirklich außerhalb der sittlichen Weltordnung stellen, könnte er sich den Einwirkungen Gottes entziehen, so wäre es denkbar, daß ein Solcher im Bösen dauernde Befriedigung fände. Aber die sittliche Weltordnung stellt sich stets wieder her. Schon darin zeigt sich der erste Zweifel an der Berechtigung des eignen Thuns, daß der selbstisch-Böse glaubt, keinem Menschen Vertrauen schenken zu dürfen, weil er selber nur Böses von den Menschen erwartet, da er sie nach sich selbst beurtheilt. Damit giebt er schon unbewußt zu, daß durch die Mittel der Bosheit sich keine Gemeinschaft erhalten läßt. Da es nun in der menschlichen Natur begründet ist, daß der Mensch nicht für sich allein in der Behauptung der eignen Persönlichkeit Befriedigung finden kann, sondern der Gemeinschaft in irgend welcher Form bedarf, so wird sich bald zeigen, daß der selbstisch-Böse doch mit aller Energie seines Willens das wahre Glück nicht erreicht hat. Er fühlt sich innerlich vereinsamt. Die Schwierigkeit, das mit so viel Bosheit aufgerichtete Werk zu erhalten, wird ihm immer deutlicher. Bald erkennt er die Schwierigkeit als Unmöglichkeit. Er mag wohl versuchen, die in stillen Stunden sich ihm aufdrängende Ueberzeugung von der Vergeblichkeit seines bösen Thuns aus seinem Innern zu verbannen; aber nur quälender werden die Zweifel, die sich zu lauten Vorwürfen steigern. Vielleicht sucht er sich durch Sophistik einzureden, der Glaube an die göttliche Weltordnung sei ein leerer Wahn, aber die innere Unruhe läßt sich nicht mehr bannen.

Der Mensch möchte wohl alle Schätze der Welt hingeben, um die verlorene Ruhe, den verscherzten Seelenfrieden wiederzugewinnen; aber entflohen, kehrt er nicht zurück. Das sind Stunden, von denen Apokal. 9_6 gilt: „In selbigen Tagen werden die Menschen den Tod suchen, und ihn nicht finden; und werden begehren zu sterben, und der Tod wird von ihnen fliehen." Das sind Höllenqualen — es wäre ungereimt,

an einen Teufel zu denken, wie ihn die Volksvorstellung ausmalt —, der Teufel sitzt in der eignen Brust, es ist die Stimme des Gewissens, die dem Ruchlosen Tag und Nacht keine Ruhe läßt; er glaubt den Gedanken an seine Schuld vergessen zu können; siehe da, im nächsten Augenblicke stellt sich der unheimliche Mahner wieder ein! Das ist die schreckliche Wahrheit von dem Wurme, der nicht stirbt, von dem Feuer, das nicht verlöscht. Jeder Genuß wird vergiftet, jede Freude vergällt — es giebt Menschen, die nie im Leben lachen, die diesen harmlosen Ausdruck froher Gemüthsstimmung nicht zu kennen scheinen: ob da nicht eine geheime Schuld die Seele bedrückt, daß sie wie eingeschnürt sind und nicht frei athmen können? Diese Qualen können sich auch negativ äußern, in der Furcht. Mißtraun gegen alle Menschen ist immer ein Zeichen von innerer Zerrissenheit. Hat man es nicht erlebt, daß blutdürstige Tyrannen, gefürchtet von Hunderttausenden, selbst furchtsam waren bis zum Uebermaß? Es ist das Gefühl: Du hast den Menschen so viel Böses gethan — es wäre die gerechte Strafe, wenn dir ebenso geschähe!

Das ist die schwerste Strafe für Verbrechen, daß die Erinnerung an die verübte Bosheit sich nicht bannen läßt; sie zehrt den Menschen innerlich auf, sie raubt die ruhigen Stunden; kein Trost, kein Zuspruch macht die Höllengeister weichen. So wird das Herz des Bösen heimgesucht von der göttlichen Strafe; die späte, nutzlose Reue rückt unablässig die Bilder ins Gedächtniß, denen man entrinnen möchte. Wohl entschließt sich der Gequälte oft zur Flucht; es ist aber, als seien Eisenlasten an seine Füße geheftet; alle Stimmen der Natur nehmen unheildrohende Gestalt an. Und wäre es der Gedanke an Gespenster: wohl sucht der Böse sich zu überreden, ja er lacht über seinen thörichten Aberglauben: er kann die krankhafte Furcht nicht los werden. Die Schuld zu büßen, ist wohl in ruhigeren Stunden der Wunsch: aber der Muth fehlt, zu bekennen; so eilt der Mensch einher, von Erinnyen gehetzt, bis er das Grab findet oder vorzeitig dem Dasein, das ihm zur Qual geworden, ein Ziel setzt.

Die härteste Strafe für den Sünder liegt darin, daß er sehen muß, wie all' seine bösen Bestrebungen vergeblich sind.

Am Schlusse eines solchen Lebens thut sich mit erschreckender Klarheit die Thatsache auf, daß der böse Weg, zu dem der Mensch sich entschlossen, ihn nur zum Verderben geführt hat. Es kann dem Bösen nicht verborgen bleiben, und käme ihm die Erkenntniß auch erst spät, vielleicht am Ende des irdischen Lebens. Selbstvorwürfe nagen am Mark des Lebens; die Freudigkeit ist auf immer dahin! Das Dasein erscheint dem Bösen schließlich wie ein Grab, dem Moder entströmt. Es ist ganz verkehrt, anzunehmen, die Strafe des Bösen müsse eine äußerlich sichtbare sein, z. B. Verlust von Geld und Gut. Können denn schwere Sünden, also verkehrte Zustände des Gemüths und des Willens, äußerlich abgebüßt werden, wie man für ein verletztes Rechtsobjekt Schadenersatz leistet? Die Sünde, die gottwidrige Entscheidung des Willens, kann auch nur im Innern gestraft werden: Gewissenspein, Friedlosigkeit sind die Vergeltung. Das ist, als wenn die Nacht der Hölle das Leben eines Solchen verfinstert habe. Das Böse straft sich durch seine eigne Zwecklosigkeit. Der Mensch eilt von Ort zu Ort, er glaubt durch Erschöpfung endlich Ruhe zu finden: Das Böse, die Schuld, eilt mit, sie läßt ihn nicht zu Athem kommen: „Unstät und flüchtig sollst du sein auf Erden.“ Dasselbe meint Scotus Erigena, wenn er über das Weltgericht spricht, Buch 5, Kap. 38: Nam quod in ecclesiastico symbolo fides catholica confitetur, dicens: Inde venturus judicare vivos et mortuos, non ita debemus cogitare, ut localem motum ipsius, seu ex intimis naturae sinibus in hunc mundum processionem quandam intelligamus, donec visibilibus membris corporeis sensibus judicandorum appareat; sed adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra se ipsum videbit in sua conscientia.

Die Kirchenlehre bringt zwei Punkte in Erwägung, die wir nicht übergehen dürfen. Sie behauptet, es gäbe Verstockung, die unheilbar wäre; außerdem müsse bei der Sünde wider den heiligen Geist die Unvergebbarkeit behauptet werden: Dadurch sei aber die Apokatastasis, mindestens die ἀποκατάστασις πάντων, hinfällig geworden.

Der erste der erhobenen Einwände erledigt sich leicht durch Hinweis auf die vorhergehenden Erörterungen. Es

hat sich gezeigt, daß es Menschen giebt und Arten des Bösen, — und zwar des selbstisch-Bösen — bei denen das Gewissen so gut wie erstorben scheint. Aber mit unfehlbarer Folgerichtigkeit stellt sich das Gewissen wieder ein, und erhebt die peinigendsten Vorwürfe. Daß ein Mensch wie Franz Moor ruhig fortlebte bis an sein Ende, ohne daß ihm die Verwerflichkeit seines Thuns zum Bewußtsein gekommen, ist eine psychologische Unmöglichkeit. Natürlich müssen die Thaten derartige sein, daß das zu der betreffenden Zeit gegebene sittliche Urtheil sie als böse erkennen kann. Wir dürfen beispielsweise nicht bei den Wilden in Afrika und den noch viel tiefer stehenden Australnegern das Maß unsrer sittlichen Erkenntniß voraussetzen. Jene sind Menschenfresser, ohne das Gefühl der Verdammungswürdigkeit dieser Gewohnheit zu kennen: es ist eben Volkssitte, daher fällt dieser scheußliche Brauch dem Einzelnen nicht zur Last. Wenn sie hierbei keine Gewissensbisse empfinden, so ist das nicht etwa ein Zeichen von Verstockung, sondern nur ein Beweis dafür, daß ihr Gewissen noch schlummert, wie bei Kindern, die auch manchmal in naiver Weise grausam sind. Es ist also Aufgabe der Kulturvölker, da bessernd einzugreifen, die rohen Völker zu höherer Gesittung zu erziehen. Auch darf die Thatsache nicht vergessen werden, daß es neben Völkern mit den edelsten Anlagen auch solche mit üblen Eigenschaften des Nationalcharakters giebt, — dafür dürfen wir aber den einzelnen Volksgenossen nicht in dem Maße verantwortlich machen. — Ist nur der Gedanke energisch festgehalten, daß alle Menschen Gott zu ihrem Schöpfer haben und nicht den Teufel, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß Alle das Ebenbild Gottes an sich tragen, und sei es auch durch die Flecken der Sünde bis fast zur Unkenntlichkeit entstellt. In dem Begriffe der Erschaffung aus Gott ist aber die sittliche Anlage mitgesetzt, d. h. das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung ist gegeben, gerade so gut wie die Geistes-Anlage in dem logischen Verstande jedem Menschen verliehen ist. Gar nicht zur Erkenntniß kommen könnte doch nur ein Mensch, welchem das sittliche Bewußtsein vollständig fehlte. Ihm wäre es selbstverständlich, z. B. einen Andern zu er-

worden, ohne daß er die geringste Unruhe dabei empfände. Fehlt die Anlage aber ganz, so kann sie auch niemals zum Durchbruch kommen, d. h. es ist unmöglich, daß ein Solcher jemals Vorwürfe fühlte. Das Sittliche ist in seiner praktischen Ausgestaltung Sache des Willens, in seiner Bestimmung und Umgrenzung aber gehört es der intellektuellen Seite des Menschen an; was in einem bestimmten Falle Pflicht sei, entscheidet der erwägende Verstand. Der oben angenommene Fall völliger Verstockung setzt also, auf seine theoretischen Grundlagen zurückgeführt, voraus, daß dem Menschen außer dem sittlichen Urtheil auch jede intellektuelle Fähigkeit fehle. Bei absoluter Unkenntniß des Guten könnte ebenso wenig eine Bestrafung eintreten, wie beim Wahnsinn. Ein Solcher — wenn er wirklich existirte — gehörte nicht ins Zuchthaus, sondern ins Irrenhaus. Und noch mehr: in solchem Falle würde der Mensch vollständig aufhören, Mensch zu sein; er wäre keinesfalls mehr Persönlichkeit, deren Wesen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist. Daß Gott hier ewig strafen könnte, wo doch schon der irdische Richter anerkennt, daß keine Strafmöglichkeit vorliege, ist ein widersinniger Gedanke. Wo alle Verantwortlichkeit aufhört, ist an Bestrafung nicht zu denken, am wenigsten an ewige Bestrafung. Unsers Wissens ist in der ganzen Menschheit auch nicht ein einziger Fall dieser Art nachgewiesen. Ueberhaupt gehört diese Frage mehr in das Gebiet der ärztlichen Wissenschaft, besonders in die Praxis des Irrenarztes, als in dasjenige des sittlich-Religiösen. Was die Behauptung des absolut Bösen im Menschen anbelangt, so verweisen wir auf die bei Erörterung über den Teufel gegebenen Darlegungen.

Schon in den Ausführungen des Neutestamentlichen Theils ist die Frage nach der Sünde wider den heiligen Geist berührt worden. Die Erklärungen dieser Sünde sind mannigfach. Jedenfalls ist die Ansicht unbedingt abzuweisen, nach welcher jede Sünde bei klarer Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit schon zur Sünde wider den Geist würde. Dann würden ihr nur die unbewußten Sünden gegenüberzustellen sein. Jeder Dieb z. B. hat das sichere Bewußtsein, daß er mit dem Diebstahl

Sünde thut; aber darum ist er doch nicht jenes Vergehens schuldig. Auf dem Standpunkte der Erlösungsreligion kann sie nicht vorkommen, wie Alexander Schweizer (Christliche Glaubenslehre, 2. Aufl. 2. Bd. S. 512 ff) sehr richtig bemerkt: „Sie kann nur in der Gesetzesreligion vorkommen, wie denn Christus diese Sünde nicht etwa abfallenden Jüngern drohend vorhält, sondern feindlich widerstehenden Leuten der Gesetzesreligion. Ein Christ kann diese Sünde somit nur begehen, wenn er gänzlich wieder zur Gesetzesreligion abgefallen wäre und in dieser so schlechthin verstockt würde, daß er für immer unfähig bliebe, wieder zur Erlösungsreligion belebt zu werden.“ Holtzmann (Handkommentar zum N. T. 2. Aufl. 1892. 1. Bd. S. 136) weist darauf hin, daß alle Erklärungen der betreffenden Sünde, die auf einen innern Gesammtzustand hinauslaufen, dem Zusammenhange nicht genügen. — Dort war es die böswillige Lästerung des in Christo erschienenen Gottesgeistes, welchen die Pharisäer klar erkannten, die sie dazu brachte, daß sie im Begriffe standen, diese Sünde zu begehen. Es ist nicht gesagt, daß sie sie wirklich gethan hätten, sondern der Herr stellt sie ihnen nur als den furchtbaren Gipfel der Sündenbosheit eindringlich vor Augen, weil sie nahe daran waren, dies Furchtbare zu vollbringen. Da aber jede Sünde auf einen innern Gesammtzustand schließen läßt, ist die Frage nach den psychologischen Bedingungen derselben wohl berechtigt. Büchner (Handkonkordanz S. 945) macht die Unterscheidung zwischen menschlicher Sünde, deren Ursache immer in einer bösen Lust oder Leidenschaft bestehe, und teuflischer Sünde, die in Haß gegen das Gute als das Gute, ja in Haß gegen Gott übergehe. Damit stehen wir aber vor demselben psychologischen Räthsel, welches sich uns bei Betrachtung des absoluten Bösen aufdrängte. Man hört wohl manchmal von Gottesfeindschaft gewisser Sünder sprechen; aber genauere Forschung ergiebt das Unzutreffende dieses Ausdrucks. In den meisten Fällen ist es Feindschaft gegen die bestehende Kirche, vielleicht aus verblendetem Parteifanatismus. Wer auf diesem Punkte steht, der haßt doch Gott bez. die Kirche nicht als Solche, sondern aus dem Grunde, weil er sich an einzelnen Mängeln der ge-

schichtlich bestehenden Kirche stößt, während er aus engherzigem Irrthum seine Partei als das allein Wahre ansieht. Erklärt sich doch selbst bewußte Feindschaft gegen die Religion zum größten Theile aus Einsichtslosigkeit und Beschränktheit. Wir brauchen nur auf unsre früheren Ausführungen zurückzugreifen, in welchen wir gezeigt haben, daß der Wille selbst des böseften Menschen nicht auf das Böse gerichtet ist, sondern auf an und für sich erstrebenswerthe Güter. Wenn manche Dogmatiker die in Rede stehende Sünde als teuflische ansehen, so geben sie damit unbewußt zu, daß sie unter Menschen nicht vorkommen könne, weil sie dem Wesen des Menschen widerstreitet. Sehr treffend erklärt Lipsius (Dogmatik, 2. Aufl., S. 384): „Die absolute Vollendung des Bösen, welche die Kirchenlehre im Teufel personificirt, im Menschen aber (nach Matth. $12_{31 \cdot 32}$.) als Sünde wider den heiligen Geist bezeichnet, der grundsätzliche Haß des mit voller Klarheit als solches erkannten Guten und Göttlichen erscheint als eine psychologische Unmöglichkeit." Die Frage erledigt sich also durch dieselben Gründe, welche wir gegen die Existenz eines persönlichen Teufels vorgebracht haben.

Um der Bibelstelle willen ist der Versuch gemacht worden, die Unvergebbarkeit dieser Sünde dadurch zu begründen, daß Gott in einem ewigen Rathschlusse entschieden habe, diese Sünde niemals zu vergeben. Damit ist die Lösung des vorliegenden Problems erst recht unmöglich gemacht. Das ist dieselbe Vorstellung, die wir bei der Erwählungslehre zurückgewiesen haben, daß Gott manchmal auch außerhalb seiner sittlichen Weltordnung bez. religiösen Heilsordnung wirke durch besondere, in jenen Ordnungen nicht einbegriffene Willens-Entschlüsse. Ein solches Handeln Gott zuzutrauen, führte zum Anthropomorphismus; es käme darauf hinaus, daß Gott durch die von ihm selbst gegebenen Gesetze des Geschehens in der natürlichen, sittlichen, religiösen Welt behindert sei: außerhalb dieser handeln, hieße sie überhaupt aufheben, wodurch ein Selbstwiderspruch in das göttliche Wesen hineingetragen würde. Jene Auskunft ist ein Verzweiflungs-Akt. Gott könnte eine Sünde nur dann für unvergebbar erkären, wenn sie ihrem innern Wesen nach unvergebbar wäre, die Bekehrung aus-

schlösse. Wie wir auch die Sache wenden mögen, immer wieder kommen wir auf die Frage des absolut Bösen zurück: ist dies aber als unmöglich nachgewiesen (wie wir gethan haben), so erledigt sich auch dieser Einwurf. Darum erklärt auch Alexander Schweizer (2. Bd., S. 512): „Je mehr man sich diesen Begriff klar macht, desto mehr weigert er sich im wirklichen Leben fertig vorzukommen, und sieht ganz aus wie eine drohende Beschreibung des Satanismus, ein Bild, sehr geeignet, jede Annäherung an diesen Gipfel der Heillosigkeit zu erschüttern."

Das möge an Einem Beispiele gezeigt werden. Wir setzen den Fall, ein fanatischer Jude spricht eine Lästerung über Christus aus, indem er die in ihm offenbare absolute Vaterliebe Gottes verspottet. — Er kann die Sünde wider den heiligen Geist nicht begangen haben; denn er sieht in Christus eben nicht den Erlöser, er sieht in ihm nur Den, welcher den Juden ihre theuersten nationalen Hoffnungen entrissen hat; er würde an einen Messias voll weltlicher Herrlichkeit und politischer Macht glauben. Weil Jesus nun seinem Vorstellungsbilde vom Messias nicht entpricht, kann der Betreffende in Jesu also nicht den Messias erkennen, folglich auch in Christi Thaten nicht eine Offenbarung Gottes. — Das absprechende Urtheil zeigt nicht, daß er das Gute als Gutes lästern wollte; er hatte eben einen verkehrten Begriff des Guten, nämlich den des irdisch-politischen Messianismus. Wir können einem Solchen wohl schwere Vorwürfe machen wegen seines engherzigen nationalen Fanatismus; aber die absolute Sünde hat er nicht begangen. — Beiläufig mag Folgendes hinzugefügt werden: Es giebt Menschen, die sich große Gewissensangst machen, sie hätten die Sünde wider den heiligen Geist begangen. Diese haben es sicherlich nicht gethan; denn ihre Selbstanklagen (auf Grund irgend einer andern Sünde) beweisen deutlich, daß ihr Gewissen rege ist, daß sie also keineswegs eine unvergebbare, weil unbereubare Sünde verschuldet haben. —

In den bisherigen Erörterungen ist der Nachweis versucht worden, daß es ein absolut Böses nicht geben kann, weder an sich, also in der Form einer bestimmten Persönlichkeit

gedacht, noch auch im Menschen. Ferner hat sich ergeben, daß die Annahmen, welche mittelbar zu einer solchen Theorie führen würden, die Voraussetzung völliger Verstockung und die Sünde wider den heiligen Geist, psychologisch nicht aufrecht zu erhalten sind. Damit ist aber die Besserungsfähigkeit aller Menschen gesetzt: In welcher Weise folgt daraus die ἀποκατάστασις πάντων? Da die Erfahrung lehrt, daß die Besserung der Menschen, die wenigstens im Grundsatze angestrebte Richtung des Willens auf das sittlich Gute, auf die Idee der Vollkommenheit, bei sehr Vielen im Diesseits zu keinem oder doch nur zu einem sehr relativen Abschluß gelangt: so ergiebt sich für die theologische Spekulation die Aufgabe, jene Bekehrung im Jenseits ausgeführt zu denken. Eine wissenschaftliche Begründung des Lebens nach dem Tode zu geben, ist selbstverständlich nicht unsre Aufgabe; im Sinne der exakten Wissenschaften beweisen läßt sich ein solches überhaupt nicht. Schon aus dem Grunde muß ein solches Vorhaben abgelehnt werden, weil wir damit ein Gebiet betreten, welches jenseits unsrer Erfahrung liegt, und wir darüber also keine auf Erfahrung beruhende Erkenntniß besitzen. Jedenfalls muß aber hier die gewöhnliche, in der Kirchenlehre herrschende Anschauung berührt werden, nach welcher mit dem Augenblicke des irdischen Todes die absolute Entscheidung über das ewige Schicksal erfolgt. Daß das allgemeine Weltgericht erst ans Ende des αἰὼν οὗτος, der jetzigen Weltperiode, gesetzt wird, macht uns hieran nicht irre. Denn damit ergiebt sich ein Zwischenzustand für die Verstorbenen, welcher aber nach der Kirchenlehre nicht dazu dient, eine Aenderung in dem Schicksal der Menschen herbeizuführen. Aus dieser Vorstellung erklärt sich die seit der Henoch-Apokalypse ziemlich allgemein vertretene Annahme, daß die Verdammten in eine Art Vorhölle gelangen, in welcher sie bis zum Zeitpunkte des Weltgerichts verbleiben. Die hieraus sich ergebende Disharmonie wurde zuerst nicht als drückend empfunden: denn zumal im Neuen Testamente glaubte man das Weltgericht als nahe bevorstehend. Ja, der Apostel Paulus hofft diese Zeit noch selbst zu erleben, wie namentlich aus dem 1. Thessalonicherbriefe und dem

1. Korintherbriefe hervorgeht. Für unsre Weltanschauung ist aber das Ende der Welt — abgesehen davon, daß ein absolutes Aufhören der Welt, also der Schöpfung überhaupt, dem Begriffe Gottes widerspricht, dem das Schaffen nicht etwas Accidentielles, das zu irgend einer Zeit aufhören könnte, sondern etwas Wesentliches ist, der unveränderliche Ausdruck seiner Allmacht und Liebe — also zunächst das Aufhören des Sonnensystems in unmeßbare Fernen gerückt, so daß sich uns die Frage aufdrängt: Wozu dieser Zwischenzustand, in dem doch nichts Neues, kein Fortschritt, keine Läuterung für die Menschen eintreten könnte? Wenn schon orthodoxe Theologen an der Ewigkeit der Höllenstrafen festhalten zu müssen glauben, wozu nicht gleich, sofort nach dem Tode, das Ergebniß eintreten lassen, wenn doch Nichts mehr zu hoffen sein soll? Es ist doch unstreitig eine furchtbare Grausamkeit, die Verdammten so unausdenkbar lange Zeiten in der Vorhölle zu belassen, bloß um sie nachher noch entsetzlicherer Qual zu überliefern. Die Scholastiker behaupten: Da nach dem Ende dieser Welt Alles in den Zustand der Vollkommenheit hergestellt werden soll, so werden die Verdammten diese Vollkommenheit dadurch empfinden, daß sie die Strafen nun um so härter fühlen! Aus welchem Grunde rechtfertigt man diese Strafverschärfung, da nach orthodoxer Ansicht die Schuld der Verdammten sich in jener Zeit weder vermehrt noch vermindert haben soll? — Ganz ähnliche Bedenken gegen diese Lehre der Scholastiker macht Alex. Schweizer geltend, 2. Bd. S. 587. — Man hat eben die alten dogmatischen Ansichten bestehen lassen, ohne zu prüfen, ob sie zu unsrer veränderten Welt-Erkenntniß auch passen. Außerdem, auf der Gegenseite, würde das ewige Leben in seinem Vollgenuß auch erst mit dem Weltende eintreten können; der lange Zwischenzustand würde für die Menschen die Hoffnung aufs ewige Leben vielleicht überhaupt vernichten, wenigstens aber wäre der Trost sehr problematisch.

3. Das Problem der menschlichen Freiheit.

Bevor wir positiv die Idee der Apokatastasis entwickeln, ist noch ein Einwand zu berücksichtigen, der sich auf das Wesen der menschlichen Freiheit gründet. Man sagt: „Solle die Willensfreiheit nicht zum bloßen Scheine herabsinken, so müsse die Apokatastasis verworfen werden; diese lasse sich nur halten auf dem Standpunkte des Determinismus." — Es ist ja nicht zu leugnen, daß manche Anhänger der Apokatastasis sich für den Determinismus erklärt haben; aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Apokatastasis sich nur auf diese Weise halten läßt.

Es sind verschiedene Theorieen über die Willensfreiheit aufgestellt worden. Der Materialismus behauptet, der Mensch werde immer durch absolute Nothwendigkeiten bestimmt, denen er wohl oder übel folgen müsse. Diese werden nach der Art mechanischer Ursächlichkeiten geschildert: im Grunde seien es Naturtriebe, durch die das Leben der Menschen geregelt werde; von diesen könne er nicht loskommen. — Diese Theorie hält ja das Wahre fest, daß der Mensch zu einem Theile Naturwesen ist, und als solches an die Naturordnung gebunden; in keiner Weise kann der Mensch die Naturgesetze aufheben, durch die seine Existenz — sofern er Naturwesen ist — geregelt ist. Dadurch wird aber die Willensfreiheit nicht erklärt, sondern aufgehoben. Die Naturgesetze sind gewiß die Grundlagen des menschlichen Handelns, sofern alles Geschehen in der Natur durch sie bestimmt ist; der Mensch muß sie als die Grundfaktoren hinnehmen, mit denen er rechnen muß. Aber es ist doch Thatsache, daß der Mensch nicht bloß durch Naturtriebe bestimmt wird: für das Thier haben sie wohl zwingende Nothwendigkeit, es kann ihnen nicht ausweichen. Der Mensch ist nicht bloßes Naturwesen, — eine Ansicht, die der materialistischen Fassung als Voraussetzung zu Grunde liegt — sondern persönlicher Geist. Derartige Aufstellungen würden eine Ethik, welche die Gesetze für das vernunftgemäße sittliche Handeln entwickelt, im

Grunde aufheben; sie werden dem Wesen des Menschen nicht gerecht. Folgerichtig würde bei solchem Standpunkte alle Verantwortlichkeit aufgehoben; denn wo ich einem blinden Zwange gehorche, kann von Schuld keine Rede sein.

Der Prädestinatianismus erklärt: „Der Mensch ist in allen seinen Handlungen von Gott unbedingt abhängig, und zwar so, daß der Mensch einfach den über ihn verhängten Willensrathschluß Gottes ausführt.“ Gegen diese Lehre erheben sich dieselben Bedenken, welche wir bei der Erwählungslehre beleuchtet haben. Gott wird hier zwar als absolute Kausalität gedacht, aber ohne jede sittliche Bestimmtheit; es wird übersehen, daß der Mensch sich im Bösen doch in ganz anderer Weise von Gott abhängig fühlt, als im Guten. Hier würde jeder Unterschied des Guten und Bösen aufgehoben, sofern Beides in gleichem Maße auf Gott zurückgeführt wird; dies führte zur Idee eines Fatum, einer Moira (wenn der Gottesbegriff nicht überhaupt verneint werden soll); eine dunkle, unbestimmte Macht steht über Gott. Durch die Idee der Moira, die noch über Zeus steht, deren Willen Zeus wohl erkunden, aber nicht ändern kann, suchten die Hellenen das Räthsel der göttlichen Weltregierung zu lösen; dabei wird die göttliche Absolutheit nicht aufrecht erhalten. Ferner: der Mensch ist nach dem Prädestinatianismus völlig unfrei, seine Freiheit ist nur Schein und leere Täuschung. Während nach der vorigen Ansicht die Verantwortung durch naturalistische Gründe aufgehoben wurde, ist sie hiernach hinfällig durch scheinbar religiöse Voraussetzungen.

Zur Vermeidung der Mängel der beiden oben genannten Theorieen scheint sich der Indeterminismus zu empfehlen. Nach ihm handelt der Mensch nicht nach äußerem Zwange, sondern nach dem liberum arbitrium indifferentiae. „Nach reiner grundloser Willkür entscheide sich der Mensch in jedem einzelnen Falle. Ein Handeln nach Gründen müsse verneint werden, da es Thaten gebe, in denen jede kausale Vermittlung ausgeschlossen sei; das betreffe hauptsächlich die sittlich gleichgültigen Dinge, die sog. Adiaphora. Z. B. ob ich heute spazieren gehe, oder zu Hause bleibe — darin folge ich keinem Gesetze, das thue ich aus mir selbst, kraft des liberum arbi-

trium indifferentiae. Auch handle man unter ganz gleichen Bedingungen das eine Mal anders als das andre Mal; wäre das Thun kausal-logisch bestimmt, so müsse ein solches Verfahren unmöglich sein." Bei oberflächlicher Beobachtung leuchtet diese Lehre sehr ein, aber vor genauer psychologischer Prüfung hält sie nicht Stand. Es ist von vornherein eine irrige Ansicht, zu behaupten, daß der Mensch sich immer die ethischen und logischen Gründe seines Handelns klar machen müsse. Jeder gewissenhafte Soldat z. B. thut unbedingt und gern seine Pflicht, ohne an die Gründe zu denken, die ihn hierzu treiben: Die Rücksicht auf die Disciplin, auf den Fahneneid, den er geleistet, und die dadurch übernommenen Verpflichtungen, gerade so wenig wie ein frommer Mensch sich vor dem Gebete den Nutzen und Zweck des Gebets überlegt. Das sind eben Fälle, in denen der menschliche Geist die Idee des Sittlichen so in sich aufgenommen hat, daß sie ihm selbstverständlich geworden ist. Der Edle fragt auch nicht, ob er in einem gegebenen Falle helfen soll, sondern er hilft eben: das Gut-Handeln ist der Ausdruck seiner sittlichen Persönlichkeit. Solche Beispiele beweisen Nichts für den Indeterminismus, so wenig es etwa ein Beweis gegen das logische Denken des Menschen ist, wenn er bei trigonometrischen Aufgaben die Funktionen anwendet, ohne an ihre Ableitung zu denken. Weil er einmal ihre Richtigkeit eingesehen und bewiesen hat, nimmt er sie nun als etwas Gegebenes hin, d. h., sie vertreten ihm in der Trigonometrie die Stelle logischer Kategorieen. In Bezug auf die andern Beispiele muß erklärt werden: Die Gründe des Handelns sind dem Menschen oft verborgen, sie treten nicht klar ins Bewußtsein, weil sie mehr triebartig wirken. Der Mensch folgt in solchem Falle augenblicklichen Launen, deren Entstehung aber in psychischen Vorgängen begründet ist. Daß derselbe Mensch in zwei ganz gleichen Fällen verschieden handle, ist ein Fehlschluß. Man hat nur an die Gleichheit der äußeren Bedingungen gedacht, die Ungleichheit der inneren aber vergessen. Derselbe Mensch läßt sich z. B. das eine Mal zum Spielen um Geld verleiten, das andere Mal, von demselben Freunde aufgefordert, weist er's zurück. Was folgt daraus? Das erste Mal kannte er die

verderblichen Folgen des Spiels nicht: nun aber, da sie ihm bekannt sind, ist er innerlich ein Anderer geworden, und lehnt es ab.

Der Hauptmangel des Indeterminismus liegt aber in seinen ethischen Folgerungen. Jede Erziehung würde — wenn er der Wahrheit entspräche — unmöglich. Alle Erziehung beruht doch darauf, dem Menschen gewisse Grundrichtungen des Willens zu geben, auf denen der Charakter beruht. Sind diese Richtungen im Menschen zur Herrschaft gelangt, so geben sie ihm bestimmte Ziele des Strebens, die Einfluß auf den Willen ausüben. So kann der Erzieher seinen Zögling durch Gewöhnung an das Gute selbst zum Guten machen. Der Indeterminismus leugnet die Stetigkeit der Willensrichtung; nach ihm könnte ein- und Derselbe heute der Edelste sein und morgen der Schlechteste. Außerdem: wenn kein Zusammenhang zwischen äußerm Handeln und innerer Gemüthsverfassung besteht, so hört jede Verantwortung auf. Ist das Handeln nicht klarer Ausdruck der inneren Zustände, so wird die logische Verbindung zwischen der That und dem Thäter zerrissen. Auch wäre in dem Falle die Einheit des Selbstbewußtseins aufgehoben oder doch sehr in Frage gestellt. Aus all' diesen Gründen ist die Theorie des Indeterminismus abzulehnen.

Kurz erwähnen wollen wir die Freiheitslehre von **Kant**. „Nach Kant kommt die Freiheit dem intelligiblen Charakter (homo νοούμενον) zu, während im empirischen Charakter (homo φαινόμενον) die Nothwendigkeit herrscht. — Aber bei Kant bleibt das Verhältniß des intelligiblen (freien) und empirischen (nothwendigen) Charakters in Folge seines allgemeinen Dualismus zwischen Ideal- und Erscheinungswelt dunkel und schwankend; ihre richtige Deutung dürfte darauf hinauskommen, daß der Mensch insofern frei ist, als er die Möglichkeit hat, gegenüber allem empirischen, zeitlich und zufällig bestimmten Begehren sich selbst durch Reflexion auf die überzeitliche Wahrheit seines Vernunftwesens nach den hieraus geschöpften Zweckgedanken zu bestimmen." (Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 5. Aufl. 1893. S. 236.)

Nur andeuten wollen wir die Versuche, durch welche Schelling und Schopenhauer das Freiheitsproblem zu lösen gedachten. Ihre Theorie kommt im Wesentlichen auf Folgendes hinaus: „Das zeitlose Ich schaffe sich einen persönlichen Charakter. Dies sei der präexistente Sündenfall der Seele." Nahe verwandt mit dieser Lehre ist auch die von Julius Müller in seinem Buche: „Die christliche Lehre von der Sünde" aufgestellte. Pfleiderer charakterisirt sie in seinem Werke: „Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant" S. 219 in folgender Weise: „Jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, habe in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt von dem göttlichen Licht zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit." Aus dem augustinisch-kirchlichen Theologumenon von der unmittelbaren Theilnahme der Nachkommen Adams am Sündenfall folge „die Anerkennung eines dem individuellen Zeitleben vorangehenden gemeinsamen und doch für Alle persönlich freien Urfalles." So liege der Ursprung des Bösen „nur in einer rein geistigen That des freien Willens, in einer Selbstverkehrung desselben, einem Sichlosreißen der rein geistigen Selbstheit, welche die unzeitliche Wurzel der kreatürlichen Persönlichkeit sei, von Gott, und ihrer selbstischen Erhebung zum herrschenden Prinzip, also in einer persönlichen freien zeitlosen That der Gottverleugnung und Selbstvergötterung."

In den Theorieen von Schelling, Schopenhauer und Julius Müller liegt noch weniger eine Erklärung unsrer Frage, als in den bisherigen Annahmen. Während diese an Gegebenes anknüpften und in gewisser Weise eine Deutung gaben, wird hier das Problem in das Gebiet jenseits der Erfahrung gerückt. Die im Alterthum viel vertretene Idee der Präexistenz — namentlich Pythagoras war ihr eifriger Anhänger, auch Plato — führt uns zu mythologischen Vorstellungen. Wir müßten doch irgend welches Bewußtsein eines Vordaseins haben; da uns dieses schlechterdings fehlt, so ist jene Vorstellung unhaltbar. Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1. Bd. S. 338.

In welchem Sinne der Gedanke der Präexistenz Berechtigung besitzt, zeigt Scotus Erigena, Buch 3 Kap. 17: Si autem (Deus) semper vidit, quod vidit, semper erat, quod vidit, ac per hoc aeternum esse necesse est, quod vidit. Et si creaturam vidit, quae adhuc non erat, et erat, quod vidit; omne enim, quod Deus videt, verum et aeternum est: nil aliud relinquitur, nisi ut intelligamus, creaturam fuisse in Deo, priusquam fieret in se ipsa; duplexque de creatura dabitur intellectus, unus quidem considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia vere et substantialiter permanent, alter temporalem conditionem ipsius, veluti postmodum in se ipsa.

Alle bisher aufgestellten Theorieen über den Willen geben unserm Problem keine befriedigende Erklärung. Soll nun auf eine Lösung überhaupt verzichtet werden? Dadurch würde eine der wichtigsten Thatsachen des menschlichen Geisteslebens zum unerklärlichen Räthsel gemacht. Der Fehler war dadurch verschuldet, daß angenommen wurde, die Freiheit des Willens sei mit dem Eintreten des Menschen in die Welt schon als anerschaffene Anlage fertig vorhanden. Wie wir beim sittlichen Bewußtsein eine Entwicklung aus der Naturgebundenheit zu klarer Erkenntniß des sittlich Guten als Lebensgesetz und Lebenskraft der menschlichen Persönlichkeit gefunden haben, so verhält es sich auch hier mit dem Willen. Man hat nur gefragt: Ist der Wille frei? ohne Rücksicht zu nehmen auf die vom Willen erstrebten Ziele. Wie von allen menschlichen Anlagen gilt, daß sie zwar in der menschlichen Natur angelegt sein müssen, aber erst in langer Entwicklung zu ihrer höchsten Ausgestaltung, der Idee entsprechend, gelangen, so besonders vom Willen. Zunächst, beim Eintritt in die Welt, ist der Mensch noch wesentlich Naturgeschöpf: er befindet sich noch vollständig in der Naturgebundenheit. Dadurch bestimmen sich die Strebeziele des Willens. Er geht jetzt noch auf in der Befriedigung der Naturtriebe, die dem Menschen als das seinem Wesen Angemessene erscheinen. Auf dieser Stufe ist überhaupt nicht von Willensfreiheit zu reden, kaum von bewußten Willensregungen. Das sittliche Bewußtsein schlummert noch; darum ist auch das Gefühl der Schuld noch nicht vor-

handen, welches sich überall da einstellt, wo der Widerspruch von Idee und Wirklichkeit, von Sein und Sollen, empfunden wird. Jener kindliche Zustand weiß Nichts von sittlichen Zielen, da das ganze Dasein in der Erhaltung und Förderung des physischen Lebens aufgeht. Erst durch das Erwachen des geistigen Selbst wird es anders: mit jenem Augenblicke tritt der Mensch in eine höhere geistige Sphäre. Da begegnet ihm das Sittliche zunächst in der Form des Sollens, der Zumuthung an den Willen. Der naturhafte Zustand ist nicht mehr dem Wesen des Menschen entsprechend; das Höhere, als ein noch nicht Vorhandenes, kann ihm nur von Außen entgegentreten in den Anschauungen und Lebensgesetzen des ihn umgebenden Kreises, d. h. in dem Gebote der Eltern. Der natürliche Trieb, der bisher allein herrschte, will gegen diesen Eingriff sich behaupten und äußert sich als Eigenwilligkeit, als Trotz. Der nun bewußt werdende Wille wird sich nicht als frei fühlen, weil er der Schranke inne wird. Die Entwicklung zur Persönlichkeit muß auf diesem Wege vor sich gehen; gerade bei lebhaft empfindenden Menschen wird die Schranke als drückend gefühlt; alle Charakterstärke beruht ja im letzten Grunde auf der Stärke angeborener Triebe. Die geistige Seite des Menschen erhält eine mächtige Stütze durch das erwachende Gewissen, das sofort als unbedingte Norm sich geltend macht. — Dadurch allein schon erledigt sich der oft gemachte Einwurf, welcher im Gewissen nur eine Rückstrahlung der jeweils herrschenden Gesellschaftsmoral sieht, die niemals unbedingt ist —, wenn auch ihr Inhalt durch die geschichtlich gegebene sittliche Erkenntniß des betreffenden Kreises bestimmt ist. Der Zwiespalt zwischen Idee und Erscheinung verstärkt sich anfänglich noch, da von Seiten der Naturhaftigkeit bedeutende Gegenströmungen verursacht werden. Der Wille fühlt sich auf dieser Stufe durch ein äußeres Gesetz gebunden, also materiell unfrei. Der Einklang mit dem Gesetze wird als Billigungs-Urtheil des Gewissens empfunden, die Disharmonie beider aber als innere Unseligkeit. Nun gibt es verschiedene Grade, innerhalb deren die Einigung des Seins mit dem Sollen sich vollzieht. Für manche Menschen bleibt das Sitt-

liche Zeit ihres Lebens äußeres Gesetz; es ist aber verkehrt, diesen Standpunkt, den man heteronome Moral nennen kann, als unsittlich zu verwerfen. Da richten sich die Menschen nach äußeren Vorbildern des Guten, z. B. nach dem Pastor oder Lehrer; ihnen bleiben aber schwere sittliche Kämpfe und Zweifel erspart. — Freilich, die höchste Sprosse auf der Leiter der sittlichen Entwicklung ist damit noch nicht erreicht. Wahre Freiheit besitzt der Mensch hier noch nicht; diese ist erst in dem Augenblicke (dem Grundsatze nach) verwirklicht, sobald er das Sollen, die Idee des sittlich Guten, auch als das wahrhaft reale Sein erkennt. Er findet die zuerst scheinbar verlorene Freiheit in seinem Innern wieder. Das Gute ist nun nicht mehr äußeres Gesetz, es ist das Lebensgesetz der eigenen Persönlichkeit geworden. Die heteronome Moral, sofern sie dem außer ihr seienden Guten gern gehorcht, ahnt wenigstens diesen Zustand; aber die volle Wirklichkeit fehlt ihr. Nun ist der Standpunkt der realen Willensfreiheit erreicht: Der Mensch empfindet in der Idee des Guten, in dem absoluten Vernunftgesetz, die in ihm selbst angelegte Idee verwirklicht; er gehorcht in sofern nicht mehr einem außer ihm stehenden Gotte, er gehorcht sich selber, sofern er ein auf das göttliche Ideal hin geschaffenes Wesen ist, und es nichts Höheres gibt, als sein Wesen zu verwirklichen.

Damit ist auch der zu Anfang dieses Abschnitts hingestellte Einwand beseitigt. Sofern er auf absolute Verstockung, d. h. auf das absolute Böse, führt, ist seine Grundlosigkeit schon in den Erklärungen über das Problem des Bösen nachgewiesen. Er kann sich also nur auf den sog. Standpunkt der Gesetzesreligion beziehen, auf welchem der Mensch das Gute nur in der Form des Sollens, als ein außer ihm Seiendes betrachtet, das mit seinem wahren Wesen in Widerspruch stünde. Da wird der Mensch versuchen, zu widerstreben; aber er wird in seinem Inneren erfahren, daß die sittliche Idee sich unbedingt behauptet; dies wird auf sein Gefühls- und Triebleben nicht den Eindruck der ersehnten und erstrebten Befriedigung machen, sondern nur die Unseligkeit als Rückwirkung zur Folge haben. Je mehr und je heftiger er

widerstrebt, desto quälender wird sich jene Unseligkeit ihm fühlbar machen. Er wird merken, daß das Widerstreben, das Sich = Selbst = Behaupten = Wollen, ihm gesteigerten Unfrieden einbringt, daß die Disharmonieen immer schneidender werden. Nun ist aber das Streben aller Geschöpfe niemals auf Lebensverneinung, sondern stets auf Lebensbehauptung gerichtet. Er wird sich also der sittlichen Idee unterwerfen, und in langsamem Fortschritt das Gute immer mehr als das auch für ihn bestimmte wahre Sein erkennen. Dadurch wird seine Unseligkeit immer mehr verschwinden, das Gefühl der Harmonie des inneren Lebens, deren Erlangung nun doch einmal das Ziel aller denkenden Wesen ist, wird sich immer reiner einstellen, bis er die grundsätzliche Einigung mit der sittlichen Idee vollzogen hat. — Daß Jemand Gott als Solchem widerstreben sollte, obwohl er ihn als das Gute erkennt, ist ein Ungedanke, der dem früher gekennzeichneten Streben nach der absoluten Negativität gleich käme. Ein solches ist schon früher als absoluter Widerspruch dargelegt worden.

So ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß die aus dem Problem der Freiheit hergeleiteten Gründe gegen die ἀποκατάστασις πάντων sich in sich selber zersetzen. Es ist wahrlich nicht an Dem, daß man magische Einwirkungen zu Hülfe nehmen müßte, daß man die Bekehrung als äußeren oder inneren Naturprozeß auffassen müßte. Also führt auch das Problem der Freiheit mit innerer Nothwendigkeit auf die Idee der ἀποκατάστασις πάντων. —

Die Hauptgründe gegen die ἀποκατάστασις πάντων stützen sich auf die drei behandelten Fragen von der Prädestination, vom Wesen des Bösen und der Freiheit. Nachdem wir die hieraus abgeleiteten Beweisgründe für die Ewigkeit der Höllenstrafen widerlegt haben, erübrigt es noch, einen Blick auf einige andere Sätze zu werfen, welche man für diesen Gedanken vorgebracht hat. Z. B. „Die Sünde müsse darum ewig gestraft werden, weil sie ein unendliches Wesen beleidige." Dieser Satz beruht auf falschen Voraussetzungen. Hauptsächlich ist der wichtige Umstand geleugnet, daß Schuld und Strafe immer durch das Wesen des

Thäters bestimmt sind, daß sie also nicht bloß nach dem verletzten Objekte, sondern daß sie auch an der Absicht des Thäters gemessen werden müssen; daraus ist auch die Zurechnung des Bösen in jedem einzelnen Falle zu beurtheilen. Aus jener Aufstellung folgt die Unvergebbarkeit jeder Sünde; denn jede Sünde ist, objektiv betrachtet, ein Widerstreben gegen den Willen Gottes, ein Widerspruch gegen das sittlich Gute. Also müßte von jeder einzelnen Sünde gelten, daß sie „Beleidigung eines unendlichen Wesens" sei. Außerdem herrscht hier die schiefe Vorstellung, daß die Sünde gethan werde, um Gott eine persönliche Kränkung zuzufügen, während sie doch in dem sich-selbst-Behaupten-Wollen des Menschen besteht. Jene Theorie kommt also auf das schon widerlegte Streben nach der reinen Negativität hinaus, sofern man die Absicht, Gott zu beleidigen, annimmt. Jener Satz führt also zu dem Ziele, daß eine Grundthatsache der religiösen Erfahrung, die Vergebung der Sünde, aufgehoben würde: er ist also widersinnig.

Eine etwas andere Wendung erhält der Satz in folgender Form: „Der unendlichen Schuld kann nur unendliche Strafe entsprechen." Dies ist eine an und für sich wahre Behauptung, beruhend auf der Gleichung: unendlich = unendlich. Aber trifft sie denn für unsern Fall zu? Man muß doch vor Allem fragen, um was für Wesen es sich bei Annahme der Ewigkeit der Höllenstrafen handelt: es sind endliche Menschen, die in all' ihren Fähigkeiten und Willensäußerungen in die Schranke der Endlichkeit gebannt sind, wie sie selbst mit ihrem Geiste die Idee der Unendlichkeit nicht zu denken vermögen. Eine volle Unendlichkeit liegt überhaupt jenseits unsers Bewußtseins; wir können wohl sehr lange Zeiten uns denkend vorstellen, aber niemals eine unendliche Zeit oder den unendlichen Raum, obwohl wir Beides als logisches Postulat erkennen. Daraus folgt, daß ein endliches Wesen niemals unendlich sündigen kann. Das könnte nur ein absoluter Widergott, welchen zu denken, ein logischer Widerspruch wäre. In jedem, selbst dem schlechtesten Menschen liegen immer noch Keime des Guten: darauf beruht seine Erlösungsfähigkeit.

Eine andere Begründung für die Ewigkeit der Höllenstrafen ist folgende, daß der ewigen Seligkeit auch nur ewige Verdammniß entsprechen könne. — Dies ist überhaupt keine Begründung; denn das zu Beweisende wird vorausgesetzt. Ueberhaupt ist es verkehrt, abstrakte Theorieen aufzustellen, ohne das Wesen des Menschen zu bedenken. Vor Allem ist darauf hinzuweisen, daß (wie wir entwickelt haben) Gut und Böse absolute Gegensätze sind, die sozusagen den Polen der Erdkugel entsprechen. In der Wirklichkeit des Lebens zeigt sich weder ein absolut guter Mensch — lehnt doch selbst unser Herr und Erlöser, der ohne Sünde war, diese Anrede ab. Einer hatte Jesum gefragt: Guter Meister! was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe? Jesus giebt zur Antwort: „Was nennest du mich gut? Niemand ist gut, denn Einer, Gott.“ Markus 10_{17-18}. — noch ein absolut böser. Die volksthümliche Anschauung meint, man könne leicht unterscheiden zwischen guten und bösen Menschen. Daß sich unendlich viele Stufen und Unterschiede zwischen Gut und Böse finden, daß die Uebergänge gar oft fließende und schwankende sind, wird nicht erwogen. Wo sollte man die Grenze ziehen? Obwohl zwar die Bestimmung derselben in jedem Falle Gottes Sache ist, so würde doch die Schwierigkeit nicht gehoben. Die unterhalb dieser sittlichen Grenze Befindlichen gliedern sich doch auch in sehr viele Grade; alle unterschiedslos dieselbe Strafe leiden zu lassen, wäre Gottes Gerechtigkeit wahrlich nicht entsprechend. In wiefern der in Rede stehende Satz von den absoluten Gegensätzen der Seligkeit und Verdammniß nach Seite der Seligkeit einer Verbesserung bedarf, soll im Folgenden gezeigt werden.

Auch auf Grund des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung hat man die Ewigkeit der Höllenstrafen vertheidigt. So sagt Lessing in der Abhandlung: „Leibnitz, von den ewigen Strafen“, Abschnitt 8: „In der Welt ist Nichts insulirt, Nichts ohne Folgen, Nichts ohne ewige Folgen. Wenn daher auch keine Sünde ohne Folgen sein kann und diese Folgen die Strafen der Sünde sind: wie können diese Strafen anders als ewig dauern? wie können diese Folgen

jemals Folgen zu haben aufhören?" — Die Verbindung von Grund und Folge ist die Grund-Erfahrung unsers Denkens, welche in dem **Kausalitätsgesetze**, dem Gesetze der gegenseitigen Bedingtheit, ausgesprochen ist. Aber es ist zu unterscheiden zwischen den äußeren **Folgen eines Ereignisses**, und den **inneren**, welche die **Rückwirkung desselben auf das menschliche Gemüth** darstellen. Die Folgen einer bösen That können äußerlich nicht ausgelöscht werden: facta infecta fieri nequeunt. Aber es ist doch ein Anderes um die **Folgen im Gemüthsleben**. In diesem liegt die Kraft, ihre Wirkungen subjektiv aufzuheben, je nach der Stellung, welche es zu ihnen einnimmt. Z. B. eine Niederlage kann einem Volke zum völligen Sturze gereichen, wenn alle inneren sittlichen Kräfte durch sie ausgelöscht werden und das Volk sich einem thatenlosen Pessimismus hingiebt. Andrerseits kann aber eine Niederlage auch die größte **Erhebung** zur Folge haben, wenn sie dazu dient, die schlummernden sittlichen Kräfte zu wecken und zu sammeln, den Muth anzufeuern, den Willen, das ganze Streben des Menschen auf ein großes Ideal, das der nationalen Wiedergeburt und Befreiung zu richten. So geschah es bei uns in Folge von Jena und Auerstedt 1806 in den Befreiungskriegen. Der Mensch kann selbstverständlich den Kausalzusammenhang der Dinge nicht zerreißen, wohl aber ist er kein in der Naturgebundenheit verharrendes Wesen: wie er sich **innerlich** zu einem Ereignisse stellt, darin liegt das Entscheidende. So kann er die **natürlichen Folgen durch geistiges Schaffen aufheben**. Dieser Vorgang wiederholt sich überall in der Erfahrung des Lebens. Der Mensch kann durch Reue und Buße, durch thätiges Wirken im Guten, die durch jede Sünde mehr oder minder gestörte Gottesgemeinschaft **wiederherstellen**: würde er durch eine Sünde unwiderstehlich auf die Bahn des Bösen gedrängt, so würde die Thatsache der geistigen Selbstbestimmung durch den Naturmechanismus aufgehoben. Außerdem: Je mehr der Mensch **innerlich ein Anderer geworden** ist, als er beim Sündigen war, desto mehr werden die Folgen der Sünde auch für sein Bewußtsein verschwinden. Er hat sie durch Arbeit

an sich selber überwunden; das neue geistige Leben bringt neue Eindrücke; hat er sich innerlich von der bösen That befreit, so verliert die Erinnerung an die Schuld ihren Stachel, sie tritt ins Unbewußte zurück. — Wenn aus jenem Satze sich die Ewigkeit der Höllenstrafen ergeben sollte, so müßte jede Sünde ewig gestraft werden, mindestens müßten schwere Sünden, die äußerlich große Folgen haben, z. B. ein Mord, in Ewigkeit unvergebbar sein. Um dies zu widerlegen, will ich nur auf Ein Beispiel verweisen, auf den Schächer am Kreuz. — Außerdem übersieht der Satz einen sehr wichtigen Umstand: wenn Alles ewige Folgen hat, so hat natürlich auch das Gute ewige Folgen: da in jedem Menschen auch Gutes vorhanden ist, so müßten die Wirkungen dieses Guten die Unseligkeit mindern; dabei von einer Ewigkeit der Höllenstrafen zu reden, ist ungereimt.

In derselben Abhandlung bemerkt Lessing Abschnitt 10: „Jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit ist in alle Ewigkeit nicht einzubringen, und bestraft sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst.“ Im Grunde sagt dieser Beweis dasselbe wie der vorige; aber vor einer strengen Forschung kann auch er nicht Stand halten. Diese Begründung wäre nur dann zutreffend, wenn die Entwicklung des Menschen stets mit derselben Geschwindigkeit vor sich ginge. Das ist aber keineswegs der Fall. Schon im Gebiete des geistigen Aufnehmens, des Lernens, ist die Entwicklung keine gleichmäßige: Zeiten geringerer Thätigkeit wechseln mit solchen der angespanntesten Arbeit. So auch im Sittlichen und Religiösen: ein einziger Eindruck, ein einziges seelisches Erlebniß wird oft grundlegend für das ganze Leben; das Zurückbleiben während eines Zeitlaufs wird eingeholt durch um so rascheren Fortschritt in andern Lebensabschnitten.

Gewiß stand doch der Apostel Paulus dem Christenthum zu Anfang ferner als irgend ein Anderer: nun, durch seine inneren Kämpfe geklärt, denen die Christus-Erscheinung vor Damaskus den Abschluß gab, hat er das Christenthum vertreten wie Niemand sonst, hat ihm den Stempel seines Geistes aufgedrückt als der begeisterte Jünger seines Herrn. Wo bleibt da das nicht einzuholende Zurückbleiben? — Sofern

der oben genannte Satz nicht Allen unterschiedslos dieselbe Seligkeit zuerkennt, ist er vollkommen berechtigt.

Schließlich müssen wir noch eines Grundes gedenken, durch den eine Widerlegung der Apokatastasis versucht worden ist. Die ewigen Strafen wurden angesehen als Erweis von Gottes unwandelbarer Gerechtigkeit. Die Seligen sollen die Qualen der Verdammten sehen, und zwar soll dies nicht wenig zur Erhöhung ihrer Seligkeit beitragen. Dies soll zwar von Seiten der Seligen keine Nachgier und Schadenfreude sein, sondern reines Wohlgefallen an der Vollziehung der göttlichen Gerechtigkeit, die sie ja mißbilligen müßten, wenn sie mit den Verdammten Mitleid hätten. Thomas von Aquino erläutert dies: Ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte videant. (Strauß, Christliche Glaubenslehre, 2. Band S. 678.) Doch haben dies Moment fast alle neueren Dogmatiker, welche würdige Gegner der Apokatastasis sind — z. B. Frank, — fallen gelassen, bez. mit Entrüstung als schändlich zurückgewiesen. Wer aus dem Schmerze Anderer Freude gewinnen kann, zeigt eine sehr niedrige Gesinnung; mögen Jene noch so verdiente Strafe leiden, so regt sich doch in jedem edel Denkenden das Gefühl innigen Mitleids, welches jeder Richter empfindet, der einen Verbrecher zum Tode verurtheilt.

Es empfiehlt sich, noch zwei Theorieen zu prüfen, welche eine Lösung der durch die Ewigkeit der Höllenstrafen verursachten Schwierigkeiten versprechen. Die Socinianer haben sich auch mit unserer Frage beschäftigt und sind zu bedeutsamen Ergebnissen gelangt. Genaue Ausführungen über diese Frage giebt Otto Fock in seinem angesehenen Werke: Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff, Kiel 1847, S. 718 bis 721.

Der Socinianismus lehrte eine völlige Vernichtung der Gottlosen nebst den bösen Engeln und dem Teufel, worin er zugleich die Strafe ihrer Gottlosigkeit erblickte. Diese Ansicht, welche Faustus Socinus nur mit großer Vorsicht ausgesprochen wissen wollte, ward von seinen

Nachfolgern ziemlich unverholen vorgetragen, und die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammniß erhalten den Sinn der absoluten Vernichtung.

Unstreitig liegt in dieser Auffassung eine Milderung der Kirchenlehre vor: Der Begriff der ewigen Qual ist aufgehoben. Der Zustand der Gottlosen nach ihrem Tode ist nach socinianischer Auffassung als ein bis zum Weltgerichte andauernder Traumzustand vorzustellen, der dann sofort in die Vernichtung übergeht. Die Gottlosen sind sozusagen ausgelöscht, ihre Existenz ist werthlos, da sie die vita vere vitalis in der Gemeinschaft mit Gott nicht erlangt haben. — Wenn es überhaupt nur zwei Vorstellungen gäbe, entweder die von der Kirchenlehre vertretene von der Ewigkeit der Höllenstrafen, denen keine Besserung folgt, die also nur der Ausdruck der reinen Negativität sind, weil auch jede Linderung ausgeschlossen ist, — oder die socinianische: so wäre diese ohne jeden Zweifel vorzuziehen. Aber — das Unbefriedigende ist nur zurückgestellt, nicht wirklich aufgehoben und durch ein Höheres gelöst. Es findet dasselbe Verhältniß Statt, wie für einen Menschen, der eine schwere Lebenserfahrung hat machen müssen: er hat sie nicht innerlich positiv überwunden, er hat sie nur zurückgestellt, so daß er sie vorläufig nicht beachtet. Daß darin kein wirklicher Trost liegt, braucht nicht bewiesen zu werden. Wie aber, wenn im ewigen Leben doch persönliches Selbstbewußtsein und Erinnerung gegeben ist? Werden nicht doch Alle Diejenigen vermissen, die ihnen im Leben angehört haben, nun aber für immer entrissen sind? Das hier sich einstellende Schmerzgefühl müßte als wehmuthsvolle Ergebung empfunden werden und würde die Seligkeit ganz wesentlich trüben. Und nun Gott? Es bliebe doch der unleidliche Widerspruch: Tausende der von Dir geschaffenen Menschen, von Dir bestimmt zur Lebensgemeinschaft mit Dir, haben Deinen Schöpfungszweck verfehlt! Gott könnte jene Vernichteten doch nicht vergessen! Für Menschen könnte diese Auskunft vielleicht genügen, für Gott genügt sie nimmermehr.

Nahe verwandt der socinianischen Lehre ist die Anschauung, welche Richard Rothe in seiner Dogmatik (2. Bd. S. 132 bis 169) über das Schicksal der Verdammten

entwickelt. Er sucht zunächst biblisch-theologisch nachzuweisen, daß das Neue Testament die Höllenstrafen für die betreffenden Individuen keineswegs als endlos darstelle. Rothe will unterschieden wissen zwischen den Strafen, welchen die Unseligen sofort nach ihrem irdischen Tode verfallen, und den erst beim Abschluß der Welt-Entwicklung durch das Weltgericht verhängten. S. 139: „Eben deshalb lassen denn alle die Stellen (welche von den mit dem irdischen Tode eintretenden Strafen handeln) immer noch die Möglichkeit einer in die Beseligung umschlagenden Erlösung aus den darin gedachten Strafleiden für die Betheiligten offen, es sei nun noch vor dem Endgericht oder nach demselben.“ Dagegen die im Endgericht verhängten Strafen sind unwandelbar; sie beziehen sich auf die absolute Unbußfertigkeit und Ungläubigkeit, also die βλασφημία εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. S. 140: „Wenn nun der Erlöser die Strafen, welche er im Endgericht über diese Klasse von schlechthin unverbesserlichen Sündern ergehen läßt, natürlich als unwiderrufliche betrachten muß: so scheint er doch deshalb keineswegs anzunehmen, daß diese Unseligen in alle Ewigkeit hin unter ihren Qualen (zwecklos) schmachten werden; vielmehr scheint seine Vorstellung die zu sein, daß ihre Strafleiden zuletzt eine völlige, wenn auch noch so langsam sich allmälig vollziehende Wiederaufhebung ihres Seins, also ihre völlige Vernichtung herbeiführen, oder (was auf dasselbe hinausläuft) selbst eben nur die Wirkung ihres Wiedervernichtungsprozesses sein werden.“ In diesem Sinne deutet Rothe die neutestamentlichen Ausdrücke ἀπώλεια, ἀπολέσθαι, φθορά, ὄλεθρος αἰώνιος. Auch die von uns zur biblischen Begründung der ἀποκατάστασις πάντων besprochenen Stellen deuten nach Rothe nur die Vernichtung der Gottlosen an; in 1. Kor. 15_{25-28} sehe der Apostel über den Gegensatz von Seligen und Verdammten ganz hinweg. Der θάνατος bedeute ihm das endliche völlige Aufhören des Seins überhaupt. Sogar bei der Apokalypse will Rothe seine Vernichtungs-Theorie durchführen. (S. 145 bis 147.)

Hinsichtlich dieser neutestamentlichen Ausführungen glauben wir auf unsere vorhergehende Erörterung der betreffenden Stellen zurückweisen zu dürfen. Treffend sagt Martensen

(Christliche Dogmatik, vom Verfasser selbst veranstaltete deutsche Ausgabe, 1856, S. 428): „Wenn man sich zur Vertheidigung jener Vernichtungslehre auf die Lehre der Schrift vom ewigen Tode beruft, so beweist dies Nichts, denn unter dem ewigen Tode versteht die Schrift nicht absolute Vernichtung, sondern Unseligkeit, den gewußten, selbstbewußten Tod." Bedeutsamer sind Rothes dogmatische Darlegungen gegen die Apokatastasis, S. 149. „Das fromme Gefühl des Christen verlangt unerbittlich Beides: einmal die unbedingte Bethätigung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes wider das Böse — und das Böse darf sich nicht behaupten, sich nicht durchsetzen können Gott gegenüber ... und fürs andre die Möglichkeit für den Menschen, schlechthin zu verharren im Bösen, trotz aller Rettungsversuche der göttlichen Gnade, als eine unumgängliche Bedingung einer wirklichen Macht der Selbstbestimmung. Es weist aber auch jede zwecklose Härte Gottes gegen den Bösen zurück, d. h., jede Verhängung von Uebel über denselben, welche nicht dazu geeignet ist, das Böse in ihm zu überwinden, sondern nur dazu, Gottes Strafmacht zu erweisen." Nachdem Rothe die gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen geltend gemachten Gründe ausgeführt, nachdem er namentlich den Satz, daß die Strafe der Verdammten eine endlose sein müsse, weil ihre Verschuldung eine unendliche sei, widerlegt hat, erklärt er S. 153: „Aber nichtsdestoweniger bleibt unter der, hier immer obwaltenden, Voraussetzung einer impoenitentia finalis der Verdammten die ewige Strafe ihrer Schuld vollkommen verhältnißmäßig. Denn wenn alle an sich möglichen Mittel, um sie zur Sinnesänderung zu führen, bei ihnen vergebens angewendet worden sind, so sind sie eben schlechthin böse, und der absoluten Sünde entspricht nur die absolute Strafe. Die Möglichkeit der impoenitentia finalis kann man aber auch nicht in Abrede stellen. Das nicht Zwingende, nicht Zauberische, nicht Mechanische der göttlichen Gnade läßt einen finalen Widerstand als möglich offen; und der Gedanke einer ewigen Verdammniß und Strafe ist daher insofern ein nothwendiger, als es in Ewigkeit weder eine erzwungene Heiligkeit persönlicher Wesen, noch eine selige Unheiligkeit geben kann. Daher ist es auch ein ganz unhaltbarer

Satz, daß Gott zuletzt seinen Zweck schlechterdings an allen seinen Geschöpfen erreichen müsse, sofern nämlich von persönlichen Geschöpfen die Rede ist. Vielmehr liegt es im Begriffe dieser selbst, daß ihnen kraft ihrer Selbstbestimmung das Vermögen beiwohnt, den Zweck Gottes mit ihnen (freilich aber nicht etwa auch den Zweck Gottes an sich selbst, den göttlichen Weltzweck selbst) auch auf bleibende Weise zu vereiteln, ohne daß hiermit irgend eine Beeinträchtigung weder der Weisheit noch der Allmacht Gottes gesetzt wäre, noch auch die Konsequenz, daß die Sünde und die Unseligkeit einzelner seiner Geschöpfe Gottes eigner Wille sei."

Nur kurz anzudeuten brauchen wir die Art der Strafe nach Rothes Ansicht. S. 154. 5: „Ihr (der Verdammten) Leiden besteht weder in den Vorwürfen ihres Gewissens, noch in dem Schmerz über die muthwillig verscherzte Seligkeit, von der sie in der That weder einer richtigen noch einer für sie reizenden Vorstellung fähig sind, höchstens dies ganz Negative abgerechnet, daß sie dieselbe als einen Zustand der Schmerzlosigkeit vorzustellen vermögen; sondern in der stätigen Erfahrung von der unbedingten Erfolglosigkeit ihrer Auflehnung wider Gott, dem in Folge dieser letzteren schlechthin negativen oder feindseligen Verhältniß der gesammten Schöpfung zu ihnen, und in dem hierdurch in ihnen immer wieder neu sich entzündenden wüthenden Hasse gegen Gott und alle Kreatur." Diese im Weltgericht Verdammten sind schlechthin unfähig, das Ziel der menschlichen Entwicklung zu erreichen. Während die Welt-Entwicklung nach Rothe darauf abzielt, daß die Menschen aus der Natur zum Geiste verklärt werden, und auch die Welt aus der natürlichen Bestandheit in die geistige übergehen soll, sind die Verdammten nicht zu einer geistigen Daseinsform gelangt, sondern nur geistartig geworden: sie haben an der vergeistigten Welt keinen Theil. Sie müssen daher dem allmählichen Zurücksinken in die Materie verfallen, wodurch ihr menschliches Bewußtsein mehr und mehr ins Unbewußte sich verliert und schließlich ganz erlischt. Eine fortschreitende Auflösung der Persönlichkeit ist also ihr Loos, ein langsamer Verwesungsprozeß. Damit werden sie je länger,

desto unempfindlicher für den Schmerz, weil ja der Schmerz in dem Maße nachläßt, als ihre Persönlichkeit vergeht. S. 167. 8: „Je weiter bei den Verdammten die Annäherung an die wirkliche Geistigkeit ihres Seins vorgeschritten ist, desto langsamer löst sich natürlich dasselbe auf dem angegebenen Wege wieder auf. Der Vernichtungsprozeß der Verdammten muß bei Verschiedenen von verschiedener Dauer sein. Bei der überwiegend bloß natürlichen Sünde geht er schneller von Statten, langsamer bei der überwiegend geistigen. Bei jener ist die Einigung der Idealität und der Realität relativ am unvollständigsten vollzogen, bei dieser relativ am vollständigsten.“ Weil sie, die Ungeistigen, aus der mit dem Weltgerichte geistig gewordenen Welt keine Nahrung zu ziehen vermögen, können sie auch nur ein relativ oder annäherungsweise unvergängliches Sein besitzen, „das uns freilich, zumal im Vergleich mit unserm jetzigen irdischen Leben, als ein sich in eine unabsehbare Zukunft hinaus verlängerndes erscheinen muß.“

Nachdem wir in den vorangegangenen Abschnitten unsrer Arbeit die gegen die Apokatastasis vorgebrachten Bedenken gewürdigt und zu widerlegen versucht haben, ist es nicht erforderlich, die Gegengründe Rothe's eingehend zu bekämpfen. Es leuchtet ein, daß Rothe's Ansicht entschieden eine Milderung der Kirchenlehre darstellt. Während diese nämlich mit dem irdischen Tode des Einzelnen sein Schicksal entschieden sein läßt, so daß kein Uebergang von der Verdammniß in die Seligkeit mehr möglich ist, nimmt Rothe läuternde Einwirkungen auf die Verdammten noch an bis zum Augenblicke des (äußerlich sichtbaren) Weltgerichts, bei dem dann die unabänderliche Entscheidung erfolgt. Rothe nimmt an, daß Viele der (vorläufig) Verdammten endlich doch noch selig werden, aber er verschließt sich der Ueberzeugung von der ἀποκατάστασις πάντων. Wird aber auf seinem Standpunkte ein befriedigender Abschluß der Welt-Entwicklung erreicht? — Daß sich Gottes Heiligkeit in Reaktion gegen das Böse unbedingt behaupten müsse, ist gewiß wahr; aber der zweite Satz, die Möglichkeit des Menschen, schlechthin im Bösen zu verharren, allen, auch

den herrlichsten Erweisungen der Liebe und Weisheit Gottes zum Trotz, beruht auf einem völlig abstrakten Freiheitsbegriff, den wir bei Erörterung des Problems der Freiheit zurückgewiesen haben. Eine so gedachte Freiheit würde Gottes Absolutheit vereiteln, da es dem Menschen möglich wäre, den göttlichen Weltzweck zu durchkreuzen. Daß ein Mensch, nachdem er alle überhaupt möglichen Erweisungen der Liebe Gottes erfahren, sich doch für das Böse entscheiden und in ihm verharren sollte, ist eine psychologische Unmöglichkeit. Eines solchen Menschen Wesen wäre absolute Bosheit. Nachdem wir bei der Kritik der Teufels-Vorstellung die psychologische Unmöglichkeit der absoluten Bosheit nachgewiesen haben, erledigt sich der Einwand Rothes. Auch die Möglichkeit absoluter Verstockung haben wir widerlegt; eine solche könnte nur bestehen, wenn der Mensch neben den ethischen Fähigkeiten auch des Intellekts völlig ermangelte. Der „immer sich neu entzündende wüthende Haß der Verdammten gegen Gott und alle Kreatur" ist nur ein anderer Ausdruck für die absolute Verstockung, fällt also mit dieser auch dahin.

Die von Rothe vorgebrachten Gründe gegen die Apokatastasis sind hierdurch widerlegt. Es erübrigt noch, einen Blick zu werfen auf seine Vernichtungs-Theorie. Sofern man im Sinne der Kirchenlehre die Höllenstrafen als äußere Naturqualen ansieht, ist allerdings dieser Ausweg der scheinbar beste. Jeder Leib, nach Aehnlichkeit unsers irdischen vorgestellt, müßte bei solcher Qual allmählich absterben, wie es beim andauernden Siechthum der Fall ist. Es würde ein langsames Absterben eintreten, das Bewußtsein würde nach und nach erlöschen. Mit der vorigen Meinung verglichen, kann diese uns noch viel weniger befriedigen. Wenn überhaupt gar keine Hoffnung mehr ist, warum tritt nicht sofort die Vernichtung ein? Ein Hinausschieben des Sterbeprozesses wäre keine Langmuth, sondern Grausamkeit. Außerdem erheben sich die gegen die socinianische Fassung geltend gemachten Bedenken in gesteigertem Maße. So erklärt Martensen (§ 287, S. 453.): „Auf diese Weise wird allerdings für die göttliche Liebe keine geistige Schranke mehr

sein, denn nach Vernichtung jener Unseligen wird es nur ein Reich von Seligen geben. Allein wie diese Annahme in der Schrift keinen Anhalt hat, so löst sie auch nicht die Hauptschwierigkeit, daß nämlich Wesen, welche von dem Schöpfer auf ein ewiges Leben angelegt sind, und die durch eine Reihe von Lebensführungen dem Ziele entgegengeführt worden sind, endlich fahrengelassen, von der göttlichen Vorsehung aufgegeben werden müssen, von der väterlichen Macht, die ihren Vorsatz mit ihnen durchzuführen nicht vermag, sondern in die Nacht der Vernichtung sie versinken lassen muß."

Darum lehnt auch Frank ein Eingehen auf die Vernichtungs-Theorie ab. Frank, einer der ehrwürdigsten Gegner der Apokatastasis, fügt hinzu (System der christlichen Wahrheit, 3. Aufl. 2. Hälfte, S. 503. 4.): „Wir wollen doch nicht bergen, daß gerade hier Fragen sich entgegenstellen, für welche die entsprechende Antwort zu finden wir uns bescheiden müssen. Gewiß ist es an Dem, daß Gott den Menschen, so wie er ihn gewollt und geschaffen, nicht wider Willen bekehren und nicht vernichten kann, auch der Schöpfungszweck wird keineswegs vereitelt durch die definitiv Gotte widerstrebenden und darum Gotte zu ihrer Qual unterworfenen persönlichen Wesen: aber die Frage erhebt sich nun, warum hat Gott, der diesen Ausgang vorhersah, den Menschen nicht lieber nicht so gewollt und bereitet, warum hat er das Nichtsein der Welt diesem Ausgang nicht vorgezogen? Wir haben darauf keine andere Antwort, als die Römer 9_{20-21} geschrieben steht und die doch nicht die letzte Antwort sein kann." — In den letzten Worten liegt mittelbar ein sehr gewichtiges Zeugniß für die ἀποκατάστασις πάντων: von allen dogmatischen Gründen abgesehen, bleibt in der Ewigkeit der Höllenstrafen für unser religiöses Gefühl ein drückender Widerspruch zurück. Es liegt im Wesen der menschlichen Persönlichkeit, für die Verdammten Mitleid zu fühlen: je edler der Mensch ist, je reiner seine Empfindung, desto lebhafter wird sich dies Gefühl äußern. Man denke nur einmal an die rettende Heilandsliebe: Jesus Christus hat Spott und Verachtung der Angesehenen seines Volkes nicht gescheut, um in nimmer müder Beharrlichkeit dem Verlorenen nachzugehen, um zu

helfen, zu trösten, zu erquicken. Er hat dem Petrus, der ihn frug: „Ists genug, siebenmal zu vergeben?“ geantwortet: „Siebenzig siebenmal“, d. h. immer. Der Mensch ist doch nur ein schwaches Abbild des Göttlichen, ein Funke des ewigen Lichtes, und er soll immer vergeben, ohne Unterschied; er soll niemals verdammen, auch wo der Zustand hoffnungslos erscheint — Gott, der die ewige Liebe ist, Er sollte ewig verdammen? Nein und abermals nein!

Wir müssen hier die bedeutsamen Ausführungen erwähnen, welche Martensen in seiner Dogmatik über die Apokatastasis giebt. Martensen will freilich nicht ausdrücklich eine Apokatastasis behaupten; er läßt vielmehr die Möglichkeit ewiger Verdammniß bestehen, namentlich aus dem Grunde, daß mit dem als Abschluß der Geschichts-Entwicklung eintretenden Weltgerichte die endgültige Entscheidung gesetzt sei, während die Apokatastasis, wie schon Origenes lehre, auf eine unendliche und unbestimmbare Reihe von Welten und Welt-Entwicklungen komme. S. 451: „Aber diese Vorstellungsweise läßt sich mit der christlichen Anschauung nicht in Einklang bringen, welcher die letzte Zukunft des Herrn absolut abschließend ist, nicht bloß für einen einzelnen Theil der Kreatur, sondern für alle Kreatur, so daß nach dieser Zukunft von Geschichte und historischem Fortschritt nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur von einem Leben und Dasein in abgeschlossener Ewigkeit.“

Hier können wir die Frage nicht umgehen, ob ein absoluter Abschluß der Geschichts-Entwicklung, wie ihn die kirchliche Dogmatik mit dem Weltgerichte eintretend denkt, sich vor unserm religiösen Bewußtsein rechtfertigen läßt. Mag man auch den Zeitpunkt des letzten Gerichts, des „jüngsten Tages“ in noch so weite Fernen hinausrücken, — die jener Vorstellung anhaftende Schwierigkeit wird dadurch nicht beseitigt. Damit würde der in Form der Zeit sich vollziehende Geschichtsverlauf abgebrochen, durch ein absolutes Wunder würde ein völlig Neues an seine Stelle gesetzt. Bei Annahme einer zeitlichen Weltschöpfung ergiebt sich freilich keine Schwierigkeit, ein zeitliches Weltende zu denken: haben wir aber erkannt, daß die Schöpfung für Gott nichts Accidentielles ist, sondern

der unveränderliche Ausdruck seines ewigen Wesens, so müssen wir die Möglichkeit eines Aufhörens der Welt durchaus bestreiten. Eben damit fällt für uns auch die Möglichkeit eines abschließenden Weltgerichts, durch welches dann doch wieder der jeweils erreichte Zustand für alle Ewigkeit fixirt würde, so daß nun ein Fortschritt ausgeschlossen wäre. Sobald wir aber die Entwicklung an einem Punkte aufhören lassen, verneinen wir das Wesen des sich entwickelnden, weil endlichen Geistes. Ganz abgesehen davon, daß der Eintritt des durch Christi sichtbare Wiederkunft vollzogenen Weltgerichts sich wohl auf dem Boden des dogmatisch-supranaturalistischen Standpunkts halten läßt, wo die Möglichkeit eines Eingriffs in die Naturordnung durch absolute Wunder geglaubt wurde, nach den von uns entwickelten Grundsätzen aber unbedingt verneint werden muß, weil ja die Naturgesetze für Gott keineswegs eine Schranke sind, sondern der Ausdruck des ewig unveränderlichen Wirkens Gottes auf die Natur: wonach eine Durchbrechung der Naturgesetze für Gott ein Selbstwiderspruch, mithin unmöglich ist.

Wenn wir, wie Martensen meint, das Weltgericht als absoluten Abschluß setzen, so würde keineswegs das Wort des Paulus sich aufrecht erhalten lassen, daß Gott Alle unter dem Ungehorsam zusammengeschlossen hat, um sich Aller zu erbarmen. „Das ist erreichbar, gerade wenn es kein zeitliches Weltende giebt und kein buchstäbliches Schlußgericht oder Abschluß auf einem Punkte der Zeit, kein absolutes Feststellen einer noch nicht zum Ziel gelangten, ungenügenden oder verkehrten Zuständlichkeit, die ja später so sehr wie früher Objekt der Allen sich stets fort zuwendenden Gnadenwirkung ist." Schweizer. 2. Bd. S. 590.

Wir brauchen nur auf unsre früheren Ausführungen zurückzugreifen, durch welche wir gezeigt haben, daß die Verwirklichung des Heils auf jedem Punkte der Zeit nur eine theilweise sei, begründet auf dem Gnadenwirken Gottes gegenüber zeitlichen Geschöpfen. Es würde aber Gottes Wesen durchaus widersprechen, wenn er seine Gnade nur bis zu einem gewissen Zeitpunkt walten ließe, durch den Eintritt des Weltge-

richts aber den bis dahin nicht Gewonnenen die Möglichkeit nähme, das Heil zu erlangen.

Obwohl Martensen auf Grund der Lehre vom Weltgerichte den Gedanken der Apokatastasis ablehnt, so erkennt er doch klar die Schwierigkeit, die dem christlichen Bewußtsein durch die Annahme der Ewigkeit der Höllenstrafen sich ergiebt. Er erklärt im § 283 seiner Dogmatik (S. 446. 7.):

„Soll also die Weltentwicklung in einen Dualismus auslaufen? Soll diese Verdammniß fortfahren, auf jenen Unglückseligen zu ruhen, oder soll sie endlich aufgehoben werden, sei es auch erst nach Äonen?“ Im Folgenden bespricht er die Gründe, welche die Kirche zur Verwerfung der Apokatastasis bestimmt haben. Hierüber brauchen wir uns an dieser Stelle nicht auszusprechen, da sie in unserer Arbeit schon früher berücksichtigt sind. Obwohl Martensen die Frage zu keiner bestimmten Lösung bringt, so erkennt er doch an, daß die Lehre von der Apokatastasis keineswegs bloß (wie es wohl bisweilen der Fall gewesen ist) aus dem Leichtsinn entsprungen ist, „sondern aus einem tiefen, in dem eignen Wesen des Christenthums gegründeten *Humanitätsgefühl*. Und deßhalb muß man sagen, daß, je mehr das christliche Denken sich in diese Frage vertieft, es desto mehr auf eine Antinomie geführt wird, welche, wie es scheint, auf der gegenwärtigen Erkenntnißstufe zu einer völlig abschließenden und befriedigenden Lösung nicht gebracht werden soll.“

Während die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung *Martensen* zur Ewigkeit der Höllenstrafen zu führen scheint, *ergiebt sich ihm von seinen theologischen Voraussetzungen die Nothwendigkeit der Apokatastasis.* Obwohl Martensen hierdurch zu einem Zwiespalt der Anschauungen gelangt, den er glaubt auf diesem Standpunkte der Zeitlichkeit nicht lösen zu dürfen, so zeigt doch er gerade, daß *bei der ideal-teleologischen Betrachtungsweise die Apokatastasis nothwendig gefordert wird.* Er spricht sich hierzu im § 287 (S. 448. 9.) aus:

„Aber dieselbe Antinomie, welche sich in der Schrift darstellt, stellt sich auch dem Denken dar. Man hat oft gesagt, keine Spekulation könne der Annahme einer allgemeinen Apo-

katastasis entgehen. Dies scheint sich bestätigen zu müssen, sofern das Denken von dem Gesichtspunkte ausgeht, der für die christliche Betrachtung sicherlich der höchste und allumfassende ist, von dem Gesichtspunkt der Teleologie der göttlichen Liebe. Geht man nämlich davon aus, so läßt sich der Weltzweck nur als das Reich der Seligkeit denken, wo keine menschliche Seele fehlen darf." — „Eine Gerechtigkeitsoffenbarung, in der die Liebe in den Hintergrund gedrängt ist, kann nicht die vollkommene Offenbarungsform des Willens Gottes sein. Setzt man nämlich in der Kreatur einen Willen, der ewig fortfährt, mit Gott zu streiten, so setzt man auch eine Schranke, welche der göttliche Liebeswille in Ewigkeit nicht überwinden kann." —

Wir haben gezeigt, daß die herrschende Vorstellung von der Ewigkeit der Höllenstrafen sich aus dogmatischen, philosophischen, ethischen Gründen nicht halten läßt, daß sich vielmehr die Idee der ἀποκατάστασις πάντων als die vom christlichen Bewußtsein geforderte Lösung ergiebt. Wie ist diese Idee zu vollziehen, d. h. in welcher Weise ist die Bekehrung und Gewinnung der Verdammten zu denken? — Zunächst ist zu betonen, daß diese Frage über das Gebiet der exakten Wissenschaft hinausgeht, weil wir nicht mit erfahrungsmäßig gegebenen Größen rechnen. Es ist aber nicht bloß das Recht der theologischen Wissenschaft, sich mit solchen Aufgaben zu beschäftigen, es ist sogar ihre Pflicht, schon aus dem Grunde, weil wir nur auf diese Weise eine einheitliche Weltanschauung uns gestalten können. Jede einheitliche Weltanschauung ist aber über-empirisch, wie Lipsius, Dogmatik S. 9ff. nachgewiesen hat.

Die Schwierigkeiten der Kirchenlehre bestehen darin, daß man die Höllenstrafen — zunächst ganz abgesehen von ihrer Ewigkeit — als äußere Qualen, und zwar als körperliche Leiden angesehen hat. Lessing's Erklärung in dem besprochenen Aufsatze, Abschnitt 11: „Vielmehr kann und darf man mit aller Sicherheit annehmen, daß die in der Schrift gedrohten Strafen keine andern sind, als die natürlichen, welche auch ohne diese Androhung auf die Sünde folgen würden," ist biblisch-theologisch nicht aufrecht zu er-

halten. Wenn auch die Stelle Jesaja 66_{24}: „Da ihr Wurm nicht stirbt, und ihr Feuer nicht verlöscht" zunächst nicht geistig verstanden werden will — eine klare Anschauung von der Meinung des Verfassers kann nicht gewonnen werden — so kam man bald darauf, sie geistig zu deuten. Aber die neutestamentlichen Aussprüche von dem ewigen Feuer und der äußersten Finsterniß, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird, sind buchstäblich gemeint und von fast allen Kirchenlehrern auch so erklärt worden. Da ergibt sich das Räthsel: Wie können körperliche Strafen, die sich als äußere Naturqual bestimmen, von einem Körper erduldet werden, ohne ihn zu verzehren, also den Tod herbeizuführen? Die Annahme des geistigen Leibes hilft über diese Schwierigkeit hinweg; schließlich ist damit aber das Eingeständniß geliefert, daß wir keine sichere Vorstellung dieser Vorgänge besitzen. Ferner: Wie können körperlich empfundene Leiden Strafen sein für Sünden, die doch dem geistigen Wesen des Menschen angehören? Das ist eine μεταβολὴ εἰς ἄλλο γένος. Thun wir darum den großen Schritt, den schon Origenes gemacht hat, und verlegen wir die Strafen in das geistige Selbst des Menschen! Die geistige Seite desselben, nach Seiten des sittlichen Bewußtseins, hat ihren Ausdruck im Gewissen: Gewissensqualen, Seelenangst, innere Anklagen sind die schon hier auf Erden auftretenden Vergeltungen für das Böse. Wie wir auch das Leben nach dem Tode denken mögen, jedenfalls das Gewissen wird der Mensch auch in jenem Zustande besitzen, sonst wäre ein wesentliches Stück der Persönlichkeit aufgehoben. Gewissensqualen begleiten die böse That; da zeigt sich, daß der Uebel größtes die Schuld ist, weil sich in ihr die durch das Böse geschehene Verneinung des geistigen Seins des Menschen ausspricht. Es ist nun ein ehernes Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß das Böse dem Menschen statt der erhofften Befriedigung nur Enttäuschung bringt. Die Zwecklosigkeit eines solchen Lebens tritt ihm grell vor die Augen. Diese Unseligkeit erweckt zunächst die innere Verurtheilung des bisherigen Zustandes. Wollte er sich im Bösen behaupten —, er würde immer aufs Neue er-

fahren, daß die Unseligkeit sich steigert. Kein Mensch vermag in dieser Empfindung zu beharren; denn sie ist qualvoller als der Tod. Diese Empfindung weckt einen tiefen Abscheu vor dem Bösen (mag dieser zunächst auch äußerlich sein); daraus entspringt aber die innere Verurtheilung des Bösen überhaupt, also dasjenige, was wir Reue nennen: sie hat sich von äußerem Unbehagen über die in ihm lebendigen Schmerzgefühle zu innerlicher Reue vertieft. Das ist aber die μετάνοια im Sinne des Neuen Testaments. Die negative Reue wirkt sich in der Folge aus als positive Sinnesänderung, d. h. Richtung des Willens auf das Gute. Je mehr er sich darin befestigt, desto mehr wird sich auch das vorher ganz verlorene Gefühl der sittlichen Billigung, das zustimmende Gewissens-Urtheil einstellen. Nun hat er grundsätzlich das Böse überwunden; er weiß, daß er ein Anderer ist als damals, da er das Entsetzliche begangen; dadurch werden die Gewissensqualen nachlassen, weil das Böse nun nicht mehr seinem Selbst angehört. Er fühlt, daß die erlösende Gnade Gottes auch auf ihn gerichtet ist, daß Gott auch ihn, der sich verstoßen wähnte, zu sich ziehen will, um ihn den Segen seiner beseligenden Gemeinschaft empfinden zu lassen. Diese Hoffnung wirkt belebend auf ihn: er hat ja das höchste Ideal vor Augen, mit welchem Eins zu werden, das höchste Glück ist. Auch Solche, welchen er einst wehe gethan durch seine Bosheit, sie werden ihn, den innerlich Geläuterten aufnehmen; das Wort von der Vergebung wird ihm neues Leben spenden. So ist der Verlorene wiedergefunden, der Verdammte ist gerettet. — Wie lange freilich diese Läuterungsperioden dauern, das zu bestimmen, liegt schlechterdings jenseits menschlicher Fassungskraft: wer lange widerstrebt, Der wird auch lange und schwer leiden müssen; Gott muß das harte Herz weich machen, bis es sich seinen Einwirkungen erschließt.

Wenn Gegner der Apokatastasis, z. B. Frank und Philippi, behaupten, die Bekehrung der Verdammten lasse sich nur als äußerer oder innerer Naturprozeß denken, so dürfte durch unsern Versuch, den Hergang der Bekehrung psychologisch darzustellen, dieser Vorwurf sich als gegenstandslos erweisen.

Gerade durch die Erfahrung der absoluten Erfolglosigkeit des Bösen scheitert schließlich jede Bemühung, sich im Bösen zu behaupten. Darum schließen wir uns auch hier den Worten *Alexander Schweizer's* an (2. Bd. S. 580): „Gott muß, obschon durch geistig sittliche Einwirkung, doch als ewige, absolute Macht allen immer nur endlichen Widerstand besiegen, d. h. Jeden und Alle am Ende gewinnen, wodurch keineswegs die geistige Gnadenwirksamkeit in einen Naturprozeß herabgesetzt wird. Gott kann auch, was er von persönlichen Geschöpfen frei erreichen will, nicht anders als endlich erreichen. Daher bedarf es für unsre Glaubenslehre einer Anschauung von Seligen, denen nicht Verdammte gegenüber stehen bleiben, und von einem Reich der Seligen, dem nicht ein Höllenreich der Verdammten gegenüber verharren müßte. *Ein bleibend dualistisches Weltergebniß würde nur passen zu einem* vorweltlich absolut dualistischen Weltplan, oder vielmehr da diese anthropomorphische Vorstellung sich nicht halten kann, *zu einem dualistischen Gott*".

So sind auch *lange und schwere Strafen* nicht ein Ausdruck des rächenden Gottes, der auf ewig verderben will, sondern es sind die *Zuchtmittel der väterlichen Liebe*, die Alle, auch die Hoffnungslosesten zu Sich führen will. Da wird groß und herrlich das schöne Wort des Apostels wahr, das er im Hinblick auf die wunderbaren Führungen Gottes gesprochen: „*Gott hat Alle unter den Ungehorsam beschlossen, auf daß Er sich Aller erbarme.*" *Das ist das letzte Wort der* ἀποκατάστασις πάντων.

Auf unserm Standpunkte finden wir eine wirkliche Beantwortung der Frage nach der *göttlichen Gerechtigkeit*. Die Kirchenlehre suchte sie durch die Ewigkeit der Höllenstrafen zu behaupten, und zerstörte sie, indem sie einen unerträglichen Widerspruch zwischen dieser und der göttlichen Liebe setzte. Man beschränkte die Liebe auf *einseitiges Begnadigen*, und die *Gerechtigkeit* auf ebenso *einseitiges Strafen* Gottes. Man wähnte seine *Heiligkeit* zu wahren: gewiß ist es, daß die *Sünde* als solche von Gott immer verworfen ist; denn das absolut Gute und das Böse sind unvereinbare Gegensätze: noch in dem Sündenzustande zu Gott zu gelangen,

ist unmöglich; dadurch würde die Idee des Guten verneint. Denselben Gedanken vertritt Scotus Erigena Buch 5, Kap. 28: „Vidisti ergo, quod natura daemonum et bona sit, et a summo bono facta, et quod non secundum quod sunt, sed secundum quod non sunt, mali dicuntur. Ac per hoc naturali necessitate sequitur, quod in eis est a summo Deo factum, solummodo in eis permansurum, nullo modoque puniendum, quod autem ex Deo non est, illorum videlicet malitia, periturum, ne in aliqua creatura, sive humana, sive angelica, malitia possit fieri perpetua et bonitati coaeterna. Similiter de morte et miseria intelligendum, ne vitae et beatitudini quid contrarium atque coaevum intelligatur. Porro si universaliter malitia, et mors, aculeusque ejus, quod est peccatum, omnisque miseria, insuper etiam novissimus inimicus, nequitia videlicet diabolica, universalisque impietas, de natura rerum abolebitur: quid restat, nisi ut sola universalis creatura omni faece malitiae et impietatis purgata, omni morte corruptionis libera, penitusque absoluta remaneat?“

Der Begriff jenseitiger Strafen bleibt in der geschilderten Weise bestehen: das kann nicht entschieden genug betont werden. Aber diesen sehr wahren Gedanken hat die gewöhnliche Vorstellung nicht richtig erfaßt, indem sie die Strafe ausarten ließ zur Qual und sie ewig dauern ließ, ohne daran zu denken, daß dadurch der Zweck der Strafe aufgehoben wurde. Alles menschliche Handeln ist durch den Zweckgedanken bestimmt. Wie wir Gott als die höchste Ursache alles Seins wissen, so erkennen wir ihn auch als letzten Zweck. Ließe sich aber dieses Bewußtsein noch länger halten bei Annahme ewiger Strafen? Was würde denn durch sie erreicht? Die Bosheit wäre nicht überwunden, sie wäre nur zurückgestellt; sie wäre nicht ausgeschieden aus der Schöpfung, sondern in irgend einer Weise — ob sinnlich vorgestellt in einer äußerlich sichtbaren unterirdischen Hölle, oder geistig gedacht als ewiger Widerspruch gegen das göttliche Wesen — bestände sie immer weiter fort in alle Ewigkeit. Man beruft sich auf irdische Vergleichungspunkte: Es gebe absolute und relative Straftheorieen. Die absolute Theorie

erklärt: Das Böse, das Verbrechen, ist um seiner selbst willen zu bestrafen, ohne Rücksicht auf den angerichteten Schaden. (Daraus rechtfertigt sich die Bestrafung des Versuchs eines Verbrechens: auch wenn gar keine objektive Verletzung irgend eines sittlichen oder materiellen Gutes vorliegt, so ist schon die böse Absicht strafbar, sobald sie aus dem Bereiche der Gedanken sich in Handlungen umgesetzt hat, die auf Verwirklichung einer Rechtsverletzung abzielten.) Gewiß, ein solcher Grundsatz ist vollkommen berechtigt, sofern das Recht die Idee des Guten aufrecht erhalten soll. Eine Lehre, die die Strafbarkeit nur nach dem äußeren Erfolge mißt, ohne Rücksicht auf die zu Grunde liegende Absicht, wäre widersittlich. Aber die Strafe verfolgt doch positive sittliche Zwecke; selbst die sogenannte Abschreckungs-Theorie geht von dem Gedanken aus, die Menschen — wenigstens äußerlich — von der bösen That abzuhalten. Eine unbedingt sichere Ueberwindung des Bösen kann natürlich die bloße Strafrechtspflege nicht erreichen. Fragen wir uns nach dem Zwecke der Strafe, so leuchtet ein, daß sie nicht in objektiver Sühnung des geschehenen Verbrechens aufgeht; sonst würde sie zur rein äußerlichen Vergeltung, wie die im Mittelalter verhängten Strafen beweisen, welche darin bestanden, daß z. B. einem Diebe die Hände abgehackt wurden, weil er mit diesen sich versündigt hatte. Man bedachte nicht, daß derartige Sühnung nicht bloß grausam, sondern auch zweckwidrig war, sofern dem Thäter auf Lebenszeit jede ehrliche, selbständige Arbeit unmöglich gemacht war. Die Strafe beabsichtigt auch positive sittliche Besserung des Bestraften. Wenigstens die neuere Rechtspflege in allen Kulturstaaten, besonders in Deutschland, hat dies anerkannt und danach gehandelt Selbst den schwersten Verbrechern wird der Beistand des Seelsorgers gewährt: er soll ihm zusprechen, ihn sittlich aufrichten, ihm die Verwerflichkeit seiner Handlungsweise vorhalten und so auf seine böse Gesinnung einwirken, daß sie sich zum Guten kehrt. Auch den Zuchthäuslern werden in den Zeiten der Muße anregende Bücher gegeben; vor Allem sorgen gerade von dem Richterstande ausgegangene Vereine für die Besserung der Strafgefangenen, um sie wieder in geordnete Lebensverhältnisse

zu bringen, so daß die Gründe, welche zum Verbrechen verleiteten — z. B. Noth und mangelhafte sittliche Erziehung —, soweit in Menschenkräften steht, aufgehoben sind. Außerdem ist das Eine festzuhalten: Alle gerichtlich verhängten Strafen sind eben Strafen und nicht Qualen. In den Zuchthäusern wird für die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit der Gefangenen gesorgt; die Strafe besteht äußerlich vor Allem in der Entziehung der Freiheit auf eine gewisse Zeit.

Machen wir von hier aus die Anwendung auf unser Problem! Die ewigen Höllenstrafen halten die Verdammten in ewigem Gefängniß, in ewiger Qual; sie verhindern sogar die Besserung, sofern sie unvermindert in derselben Stärke fortdauern und keine Erlösung ermöglichen. Hieraus folgt mit unabänderlicher Nothwendigkeit: Jede Strafe, welche die sittliche Besserung des Schuldigen ausschließt, ist sittlich verwerflich. Zumal wenn die Strafen als Qualen vorgestellt werden, im Vergleich mit denen die härteste Zuchthausstrafe ein wahres Eldorado ist. Was menschliche Richter als nothwendig und heilsam eingesehen haben, das sollte Gott, die Allweisheit, nicht erkennen? Beseitigen wir also die Gottes unwürdige Vorstellung von der Ewigkeit der Höllenstrafen und ersetzen wir sie durch die echt christliche und echt menschliche Idee der ἀποκατάστασις πάντων!

Hier dürfen wir einer Lehre gedenken, welche von der evangelischen Kirche allerdings verworfen worden ist, aber wohl der Beachtung werth. Wir meinen die Lehre vom Fegfeuer, ignis purgatorius. Die katholische Anschauung sieht in dem Fegfeuer den Ort, in welchem die Gläubigen ihre noch unvergebenen läßlichen Sünden und die in der letzten Buße vergebenen Todsünden durch zeitliche Strafe abbüßen müssen, um dann noch vor dem allgemeinen Weltgerichte geläutert in den Himmel einzugehen. Der sofortige Eingang in den Himmel ist nur den Heiligen gewährt; der weitaus größte Theil der Menschen muß erst jenen Läuterungsprozeß, der als Erdulden äußerlicher Feuerqualen bestimmt wird, durchmachen. Je nach dem Grade der Schuld werden verschiedene Abstufungen der Strafe unterschieden. — Diese

Lehre hat ihre Wurzeln schon in sehr früher Zeit, Gregor der Große führte sie als feststehende Denkweise ein. Erst das Konzil zu Florenz 1439 erhob sie zum Dogma, und das Tridentinum hat sie bestätigt. Eine Ausdehnung des Fegfeuers auf alle Menschen wird ausdrücklich verworfen: die in Todsünden Sterbenden fallen der ewigen Höllenstrafe anheim. „Ins Fegfeuer kommen alle gläubigen Seelen, die noch rückständige zeitliche Strafen für läßliche Sünden und für die in der letzten Buße vergebenen Todsünden zu bestehen haben. Dieser Zustand ist ein eigentlicher Zwischenzustand zwischen Himmel und Hölle, eine Hölle mit der Aussicht auf den Himmel. Ein hyperphysisches, aber doch wahrscheinlich ebenfalls körperliches, Feuer peinigt und reinigt die Seelen. Wenn sie gereinigt sind, kommen sie in den Himmel, spätestens bei der Auferstehung." (Biedermann, christliche Dogmatik, 2. Aufl. 2. Bd. S. 385.)

In dieser Fassung freilich kann uns die Fegfeuer-Theorie nicht befriedigen, die Milderung der ewigen Höllenstrafen gilt doch nur für einen Theil der Menschheit. — Wenn auch nicht der Theorie nach, so enthält die Fegfeuer-Lehre doch nach der thatsächlichen Wirklichkeit eine bedeutende Milderung, und wir unterschreiben das Wort von Schweizer (2. Bd. S. 607.): „Das Purgatorium als Läuterungsort nach dem Tode ist den Katholiken aus dem Bedürfniß entstanden, die harte Höllenvorstellung zu beschränken; denn kommt freilich kein der Verdammniß Schuldiger in den Läuterungsort, vielmehr nur Seligwerdende, die fürs wirkliche Eingehen in die Seligkeit noch ausgereinigt werden, so sorgen ja die kirchlichen Gnadenmittel so umfassend für Befreiung von der Verdammniß, daß die Masse des kirchlichen Volkes nach sacramentlicher Vergebung der Todsünden sich nur noch über die jedenfalls einst endenden Läuterungsqualen im Fegefeuer zu ängstigen hat und den abkürzenden oder völligen Nachlaß bei der Kirche für Lebende und Todte nachsuchen kann, ob die Kirche immerhin ihre Absolution ins Fegefeuer nicht unmittelbar exequire sondern fürbittweise."

Außerdem verwickelt die Vorstellung eines wirklichen Feuers im Jenseits unser Denken in unlösbare Widersprüche.

Darum gehen wir auf **Origenes** zurück, der zuerst die Idee eines Läuterungsfeuers, eines πῦρ καθάρσιον, aufgestellt hat. Er erklärt sich darüber in seinem Hauptwerke Περὶ ἀρχῶν, 2. Buch, 10. Abschnitt, Nr. 4 folgendermaßen: Invenimus namque in Isaia propheta (50_{11}) designari uniuscujusque proprium esse ignem quo punitur: ait enim: „Ambulate in lumine ignis vestri, et in flamma, quam accendistis". Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea jam fuerit accensus ab alio, vel ante ipsum substiterit, demergatur. Cujus ignis materia atque esca nostra sunt peccata, quae ab apostolo Paulo ligna et fenum et stipula nominantur. Et arbitror quod, sicut in corpore escae abundantia et qualitas et quantitas cibi contraria febres generant, et febres diversi modi vel temporis, secundum eam mensuram, qua intemperies collecta materiem suggesserit ac fomitem febrium; quae materiae qualitas ex diversa intemperie congregata, causa vel acerbioris morbi, vel prolixioris exstitit: ita anima, cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregaverit peccatorum, competenti tempore omnis illa malorum congregatio effervescit ad supplicium, atque inflammatur ad poenas; cum mens ipsa, vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semetipsa signa quaedam et formas, cum peccaret, expresserat, et singulorum quae vel foede ac turpiter gesserat, vel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos suos videbit expositam, tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque compungitur, et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. Quod ita sensisse puto etiam Paulum apostolum, cum dicit: „Inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus in die, qua judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per Jesum Christum". (Römer 2_{15-16}.) Ex quo intelligitur, quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur.

Ebenda Nr. 5: Sed et aliam suppliciorum speciem intellegi arbitror posse, quia sicut quidem sentimus soluta corporis membra atque a suis invicem divulsa compagibus immensi doloris generare cruciatum, ita cum anima extra ordinem atque compagem, vel eam harmoniam, qua ad bene agendum et utiliter sentiendum a Deo creata est, fuerit inventa, nec sibimet ipsi rationabilium motuum compagine consonare, poenam cruciatumque putanda sit suimet ipsius ferre dissidii, et inconstantiae suae, atque inordinationis sentire supplicium. Quae animae dissolutio atque divulsio cum adhibiti ignis ratione fuerit explorata, sine dubio ad firmiorem sui compaginem instaurationemque solidatur. —

Beiläufig mag erwähnt werden, daß man in früheren Zeiten versucht hat, die Dauer der Höllenstrafen zeitlich zu bestimmen. So berechnete Whiston, der eine allmähliche Verzehrung der Verdammten annimmt, im Jahre 1740 die kürzeste Dauer derselben auf 68, die längste auf 575 Jahre. Das sind natürlich phantastische Träumereien, vergleichbar den immer wieder auftauchenden Berechnungen des Weltuntergangs auf Grund der Apokalypse. — Bretschneider, Dogmatik, 3. Aufl. 1828, 2. Bd. S. 512. 3. —

Aus der Lehre der Apokatastasis ergeben sich wichtige Gesichtspunkte für die Vorstellung des ewigen Lebens. Es ist sehr natürlich und im Wesen des christlichen Glaubens begründet, sofern er Hoffnung auf die dereinstige Vollendung ist, daß diese Frage von der theologischen Spekulation wie von der einfachen religiösen Betrachtung zu allen Zeiten lebendig erwogen worden ist und die verschiedenartigsten Antworten erhalten hat. In dem jenseitigen Leben bildet sich der denkende und fühlende Mensch sein Ideal, er wird also die Erwartungen in ihm erfüllt hoffen, die ihm hier auf Erden die werthvollsten sind. Die wesentlichen Züge des irdischen Lebens sind auch im jenseitigen vertreten; dies erklärt sich aus dem Umstande, daß der Mensch zur Vorstellung des übersinnlichen Daseins doch immer an die Formen der sinnlichen Anschauung gebunden ist. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß.“ Zum Beweise dessen wies Pfleiderer in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie auf ein schönes Wort des Philosophen Jakobi hin: „Der Mensch kann Gott nur darum anthropomorphisiren, weil Gott ihn theomorphisirt hat.“ Die am stärksten realistische Schilderung des Jenseits ist in der Offenbarung Johannis entworfen. Man stellte das ewige Leben unter den Gedanken des ewigen Lohnes: alle Mühen und Leiden der Erde sollen verschwinden, für die Seligen giebt es nur Genuß und Ruhe. Man hat nicht erwogen, ob ein solcher Zustand dem Wesen des Menschen entspreche. Eine Ruhe ohne jede Thätigkeit kann nicht wohl ein erstrebenswerthes Ideal sein, weil dabei die wichtigsten Funktionen des menschlichen Geisteslebens, das rastlose Schaffen und Wirken auf ein großes Ziel, außer Kraft gesetzt wären. Ein solches Leben — man denke es, wie man wolle — würde uns unmöglich Befriedigung gewähren; wenn dem Geiste keine Aufgaben gestellt werden, so muß er verkümmern;

ein allmähliches Entschlummern des Bewußtseins wäre die unausbleibliche Folge. Strauß hat unbestreitbar Recht, wenn er in seiner Christlichen Glaubenslehre (2. Band S. 675.) gegen derartige Auffassungen des ewigen Lebens zu Felde zieht; so entschieden wir auch seine Bestreitung des Unsterblichkeitsglaubens ablehnen. Ewiger Stillstand kann überhaupt niemals eintreten; weder im natürlichen, noch im geistigen Gebiete; im steten Werden verjüngt sich das All, erhält sich das Dasein. Völliger Stillstand ist gleichbedeutend mit sicherem Tode. Ferner giebt sich uns eine große Schwierigkeit auf, wenn wir den Gedanken vollziehen, aus dem irdischen Leben sofort nach dem Tode in die volle, absolute Seligkeit einzutreten. Die beiden Gegenpole des geistigen Lebens, Gut und Böse, wurden in ihrer vollen Absolutheit in das Jenseits verlegt: hier ewige, unverminderte Strafe, dort ewige, unveränderliche, vollkommene Seligkeit. Durch die Annahme einer solchen sind aber alle Entwicklungs-Bedingungen dem Menschen entzogen; daraus würde ein nicht zu unterschätzender Einwurf gegen das Leben nach dem Tode erhoben werden müssen. Diesseits und Jenseits würden durch eine unübersteigbare Kluft geschieden, so daß der Uebergang von der einen zur andern Daseinsform sich nicht vollführen ließe, wenn man nicht — gegen alle Naturgesetze, die in Gottes Weltordnung begründet sind — ein absolutes Wunder zu Hülfe nähme. Wir glauben an die erziehende Vaterweisheit Gottes, und behaupten, daß dieses irdische Leben auf das ewige hin geordnet sei, daß die wesentlichen Voraussetzungen des ewigen schon in dem zeitlichen gegeben sind. Je mehr wir gelernt haben, „mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in jedem Augenblick" (Schleiermacher), desto besser sind wir für jenes Leben vorbereitet. Bei der Annahme eines unvermittelten Ueberganges müßte uns sein, als würden wir aus der Dämmerung plötzlich in das grellste Sonnenlicht versetzt; wir vermöchten es nicht zu tragen. Daraus ergiebt sich die Folgerung, daß wir Alle — nicht bloß die Verdammten — eine Entwicklung erleben müssen, eine Entwicklung zu immer höherer Vollkommenheit. Tief fromm und sehr weise

denkt Origenes das Läuterungsfeuer nicht auf die Verdammten beschränkt; sondern selbst ein Petrus und Paulus müssen es durchmachen. — Demnach werden auch die Grade der Seligkeit verschieden sein; eine unterschiedslos gleiche Seligkeit würde den Hauptbegriff des menschlichen Wesens, die Persönlichkeit, zerstören oder doch entwerthen. Und gerade in ihr liegt alles Große und Herrliche beschlossen; nicht umsonst sagt Göthe: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit." Die Persönlichkeit ist die Stärke und zugleich die Schranke des Menschen; in ihr hat sich der Geist sein edelstes Gebilde geschaffen: ihr gemäß zu leben und sich zu entwickeln, ist des Daseins höchste Aufgabe. Wer für die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden seine Lebenskraft eingesetzt, oder wer einem Volke das wahre Evangelium wiedergegeben hat — wir nennen nur zwei Namen: Paulus, und Luther —, Der wird einer viel höheren Seligkeit fähig sein als ein Mensch, der nur an sich gedacht hat und ganz in den materiellen Sorgen des Lebens aufgegangen ist. Nicht als ob damit die Idee der ἀποκατάστασις πάντων im geringsten abgeschwächt werden sollte; wir bekennen klar und fest die endliche Erlösung aller Menschen zur Gottesgemeinschaft, zur Seligkeit des ewigen Lebens. Wir knüpfen nur an Gedanken des größten christlichen Denkers, Paulus, an, der 1. Kor. 15_{41} spricht: „Anders ist der Glanz der Sonne, und anders der Glanz des Mondes, und anders der Glanz der Sterne; denn ein Stern übertrifft den andern an Glanz. Also auch die Auferstehung der Todten." Aber man bedenke nur: Wie verschieden sind hier auf Erden die Ideale der Menschen, selbst wenn wir nur an Solche denken, deren Streben grundsätzlich auf das Gute gerichtet ist. Philosophen, die zu den größten und erhabensten Heroen des menschlichen Geistes zählen, Plato, Origenes, Scotus Erigena, Kant und Hegel, deren ganzes Leben nur der Erforschung des Idealen, des Göttlichen, geweiht war, sie sind einer viel höheren Seligkeit fähig und bedürftig: in der immer reineren Erkenntniß Gottes vollzieht sich ihr Dasein; ein bloß äußeres sorgenloses Leben müßte ihnen Qual sein.

Darum hat der geniale **Scotus Erigena** sieben verschiedene Stufen der Rückkehr der menschlichen Natur erwartet, Buch 5, Kap. 39: Quorum recursio veluti per quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis motus in sensum; tertius sensus in rationem; dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc quinariam (hier wohl Textfehler, es sind doch nur vier Stufen) veluti partium nostrae naturae adunationem, corporis videlicet, et vitalis motus, sensusque, rationisque, intellectusque, ita ut non quinque, sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint, sed ut unum sint, sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est, contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur, tertius, qui et summus, purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur: et tunc nox sicut dies illuminabitur, hoc est, secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur.*)

Die Verdammten werden nach Erigena zur ursprünglichen Würde der menschlichen Natur wiederhergestellt werden, so daß auch sie der Seligkeit theilhaftig sind. Die Abstufungen sind im Wesen des endlichen Geistes nothwendig gesetzt: es ist **Gottes Wille**, daß die Menschen verschieden sind in ihren Kräften und Anlagen, daß ihnen dadurch ganz **besondere Aufgaben** zugewiesen sind, die zu erfüllen ihr persönlicher Lebenszweck ist. Auf dieser Mannich-

* Nur um Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir bemerken, daß der „übernatürliche Untergang der gereinigten Seelen in Gott" (purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus) keinesfalls im Sinne des buddhistischen Nirvana als Erlöschen des persönlichen Bewußtseins gedeutet werden darf: es ist vielmehr die innigste, seligste Gemeinschaft mit Gott, die keiner Steigerung mehr fähig ist, also etwa eine unio mystica der Seele mit Gott.

faltigkeit der Erscheinungsformen in Natur und Geist beruht die Harmonie des Alls; wie in der Naturwelt Sonnen und Planeten, so in der Geisteswelt Große und Geringe. Ein unterschiedsloses ἓν καὶ πᾶν ohne jede persönliche Differenzirung liegt nicht in der Absicht Gottes. Das hat Christus selber erklärt, Johannes 14_2: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen."

Seligkeit im absoluten Sinne kann nur Gott allein besitzen; das haben unsere Dogmatiker der verschiedensten Richtungen fast Alle anerkannt: Der Mensch kann nur einen Abglanz des ewigen Lichtes aufnehmen. Das sagt das fromme Bekenntniß von Lessing (Theologische Streitschriften, 1778. Eine Duplik. I Ende.): „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein!"

Die Idee der Apokatastasis und mit ihr der Glaube an die Unsterblichkeit — die Apokatastasis noch klarer, weil eine Unsterblichkeit nur als selige Ideal und Hoffnung für uns sein kann — beruht im letzten Grunde im Wesen der menschlichen Persönlichkeit. Der denkende Geist fühlt, daß er der Naturgebundenheit überlegen ist, daß er, philosophisch gesprochen, ein Objekt von absolutem Werthe darstellt. Die in ihm angelegte göttliche Idee strebt nach Verwirklichung, und zwar nach unbedingter, über die Schranken des Erdenlebens hinaus. Dieses kühne und freudige Bewußtsein hat Bismarck in die Worte gekleidet: „Das Leben hätte keinen Werth, wenn der Tod hier unten das Letzte wäre." Zugleich erinnern wir an sein herrliches Wort: Mors janua vitae. — Ausführlicher spricht der große Mathematiker Gauß, einer der Genialsten auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften, dem doch wahrlich jede unklare Gefühlsschwärmerei fern lag. Klein (Astronomische Abende, 3. Aufl. 1890. Seite 115) berichtet von Gauß: „Ernstes Streben nach Wahrheit und tiefes Gefühl für Gerechtigkeit bildeten die Grundlage seiner religiösen Anschauungsweise. Das geistige Leben erfaßte er als ein großes, von ewiger

Wahrheit durchdrungenes Rechtsverhältniß, und aus dieser Quelle schöpfte er die Zuversicht und das unerschütterliche Vertrauen, daß mit dem Tode unsere Laufbahn nicht geschlossen ist. Diese feste Zuversicht auf persönliche Fortdauer nach dem Tode und der Glaube an einen ewigen, gerechten, allweisen und allmächtigen Gott verließ ihn nie (und Solches mag hier hervorgehoben werden, weil es sich um einen Mann handelt, dessen Geisteskraft so groß war, daß sich ihm nur wenige Menschen unter Allen, die jemals gelebt, vergleichen lassen). „Es giebt," äußerte er eines Tages, „in dieser Welt einen Genuß, der in der Wissenschaft Befriedigung findet, und einen Genuß des Herzens, welcher hauptsächlich darin besteht, daß die Menschen einander Mühsale und Beschwerden des Lebens gegenseitig erleichtern. Ist das aber eine Aufgabe für das höchste Wesen, auf gesonderten Kugeln Geschöpfe zu erschaffen und sie, um ihnen solchen Genuß zu bereiten, 80 oder 90 Jahre existiren zu lassen? Ob die Seele 80 Jahre lebt oder 80 Millionen Jahre, wenn sie einmal untergehen soll, so ist dieser Zeitraum doch nur eine Galgenfrist. Endlich würde es vorbei sein müssen. Man wird daher zu der Ansicht gedrängt, für die ohne eine strenge wissenschaftliche Begründung so vieles Andere spricht, daß neben dieser materiellen Welt noch eine zweite, rein geistige Weltordnung existirt mit eben soviel Mannigfaltigkeiten als die, in der wir leben — ihrer sollen wir theilhaftig werden."

So eröffnen sich vor dem Auge unsers Geistes immer neue Entwicklungen. Das Leben ist ein Fortschritt zu stets höherer Vollkommenheit; was hier auf Erden nur bruchstückweise geschehen konnte, Das wird sich im Jenseits vollenden. Der denkende Geist schafft sich neue Bethätigung; im Streben nach dem Höchsten erschöpft er sich nie. Die Wahrheit ist unendlich: jede gewonnene Erkenntniß birgt neue Fragen und Aufgaben: „wo Ein Tritt tausend Fäden regt." Das ist das selige Anschaun Gottes; aus Ihm, dem Quell des Guten, schöpfen wir Kraft und Begeisterung. Wenn wir nur den Bahnen folgen, die uns Meister der Theologie, wie Origenes und Scotus Erigena,

gewiesen haben, das Leben im Jenseits in geistiger Weise zu verstehen, wie es dem Wesen des menschlichen Geistes entspricht, so dürfte wohl der von Strauß ausgesprochene Vorwurf der Langweiligkeit des ewigen Lebens gegenstandslos werden. In keinem Augenblicke ist ja das Ideal erreicht, so daß nun kein Fortschritt mehr möglich wäre. Diese Empfindung kann so wenig Unseligkeit genannt werden, daß sie vielmehr die Triebfeder rastlosen geistigen Schaffens ist. Und nun die Idee des Guten! Muß es nicht unser lebendigster Wunsch sein, Gott, dem Urbilde aller Vollkommenheit, immer ähnlicher zu werden? Das ist der unsichtbare Zug des Herzens, der uns immer wieder auf Ihn hinweist. Alles, was von Gott geschaffen ist, trägt in seiner Seele den unstillbaren Drang zu Gott: es ist das lebendige Gefühl, daß die Bestimmung des Menschen nur dann erfüllt ist, wenn er in Ihm ruht. Solange er dies Ziel noch nicht erreicht hat, ist die Seele nicht beruhigt. Wir müßten nicht von Gott geschaffen sein, wenn wir diesen Zug jemals verleugnen könnten. Von Gott — zu Gott! Das ist das Ziel des gesammten Weltgeschehens; wir, die wir Sein Ebenbild besitzen, werden zu Ihm zurückkehren, auf daß wir in Ihm leben alle Zeit.

Wenn die protestantische Dogmatik den Weltzweck bestimmte als salus hominum und gloria Dei, aber durch die Annahme der ewigen Strafen gehindert war, diese beiden Ideale zu versöhnen, so ergiebt sich durch die ἀποκατάστασις πάντων die Einheit beider Zwecke: Wie kann die Weisheit Gottes sich schöner verherrlichen als durch die Gewinnung aller Seelen zur wahren, lebendigen Gemeinschaft mit Ihm? Auch die jetzt Verlorenen, die jetzt noch ferne sind vom Reiche Gottes — auch ihnen wird einst die Stunde schlagen, wo sie erreicht sind von der ewigen Liebe. Dann ist die Erlösung vollendet; sie, die auf Alle gerichtet war, hat nun Alle gewonnen zur Ehre Gottes des Vaters: „Denn von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!“ —

